UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
3 1761 01877458 8

Digitized by the Internet Archive
in 2010 with funding from
University of Ottawa

http://www.archive.org/details/commentairefran13pg

TRANSFERRED
LIBRARY
UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
LIBRARY

XIII. — *La Force et la Tempérance.*

COMMENTAIRE FRANÇAIS LITTÉRAL

DE LA

SOMME THÉOLOGIQUE

DE

SAINT THOMAS D'AQUIN

Droits de traduction et de reproduction réservés pour tous pays.

Copyright by Édouard Privat, *1919.*

R. P. Thomas PÈGUES, O. P.

MAÎTRE EN THÉOLOGIE
MEMBRE DE L'ACADÉMIE ROMAINE DE SAINT-THOMAS-D'AQUIN
PROFESSEUR DE SAINT THOMAS AU COLLÈGE ANGÉLIQUE (ROME)

COMMENTAIRE FRANÇAIS LITTÉRAL

DE LA

SOMME THÉOLOGIQUE

DE

SAINT THOMAS D'AQUIN

XIII

LA FORCE ET LA TEMPÉRANCE

Πηγὴ γνώσεως.
(Saint Jean Damascène)

TOULOUSE
ÉDOUARD PRIVAT
LIBRAIRE-ÉDITEUR
14, RUE DES ARTS, 14.

PARIS
PIERRE TÉQUI
LIBRAIRE-ÉDITEUR
82, RUE BONAPARTE, 82.

1931

NIHIL OBSTAT :

Fr. Ceslas M. PABAN-SEGOND,

Des Frères-Prêcheurs,
Maître en Sacrée Théologie.

Fr. Édouard HUGON,

Des Frères-Prêcheurs,
Maître en Sacrée Théologie.

IMPRIMATUR :

Fr. Albertus LEPIDI, O. P.

S. P. A. Magister.

Rome, 3 juillet 1919.

Fr. Léonard LEHU,

Vic. Mag. g^ral, O. P.

Toulouse, 15 juillet 1919.

F. SALEICH,

Vic. gén.

AUG 3 1953

AVANT-PROPOS

Le présent tome XIII de notre *Commentaire* comprend les deux vertus de Force et de Tempérance. Avec lui, s'achève ce qui a trait à l'étude des vertus considérées dans le détail de leurs espèces. Il va de la question 123 à la question 170 de la 2ª-2ªᵉ.

Pour occuper la dernière place dans l'ordre des vertus, ces deux vertus, de Force et de Tempérance, avec leurs multiples annexes, n'en demeurent pas moins d'une importance extrême dans le perfectionnement de l'être moral humain. Elles regardent directement la perfection morale de l'homme en ce qui touche au domaine de la raison sur les passions. Si l'on voulait, d'un mot, préciser leur objet, on pourrait dire qu'elles nous donnent de maîtriser nos passions afin que ces passions ne nous détournent jamais de ce qui est notre devoir. Telles de leurs parties, comme la patience, dans l'ordre de la force, ou l'humilité et la modestie, dans l'ordre de la tempérance, peuvent être d'une application presque continuelle dans la vie morale de l'être humain. Il est aisé de voir, par suite, combien il est nécessaire de les bien connaître soit en elles-mêmes soit dans les vices qui leur sont opposés.

Celles d'entre elles qui portent sur une matière plus particulièrement difficile ou délicate, comme la force, ou

la tempérance, dans les deux principales espèces de l'abstinence et de la chasteté, peuvent avoir une influence décisive dans toute l'économie de la vie humaine. Leur étude sera donc, elle aussi, de la dernière importance.

Ici, nos lecteurs goûteront, à un titre spécial, la sûreté de doctrine et l'exquise délicatesse qui caractérisent l'exposé des choses de la morale tel que nous l'a donné saint Thomas. Nul de ceux qui auront suivi pas à pas cet exposé du saint Docteur ne nous contredira si nous affirmons qu'on éprouve une sorte de ravissement à voir ce puissant génie nous fixer les limites du bien et du mal, comme le ferait un ange venu de Dieu dans ce monde de nos passions, où la raison de l'homme a tant de peine à établir, d'une manière parfaite, l'empire qui doit être le sien. Aussi bien, dans cet exposé, comme dans celui des plus hauts mystères, saint Thomas demeure-t-il toujours « l'homme suscité par Dieu, dans ce but, afin que l'Église eût un maître de la doctrine qu'elle suivrait par excellence en tout temps[1] ».

Rome, 7 mars 1919,
en la fête de saint Thomas d'Aquin.

1. Bref de Sa Sainteté Benoît XV, au sujet de la *Somme théologique en forme de catéchisme pour tous les fidèles.*

LA SOMME THÉOLOGIQUE

SECONDE PARTIE

SECONDE SECTION

QUESTION CXXIII

DE LA FORCE

« Poursuivant » notre étude détaillée des choses de la morale, selon que le plan en a été tracé dans le prologue de la Partie de la *Somme* qui nous occupe, « après la justice, nous devons considérer ce qui a trait à la force. Et », à ce sujet, nous traiterons : « d'abord, de la vertu de force elle-même (q. 123-127); secondement, de ses parties (q. 128-138); troisièmement, du don qui lui correspond (q. 139); quatrièmement, des préceptes qui s'y rattachent (q. 140). — Au sujet de la force elle-même, nous aurons à considérer trois choses : premièrement, la force elle-même (q. 123); secondement, son acte principal, qui est le martyre (q. 124); troisièmement, les vices qui lui sont opposés ».

L'étude de la force elle-même, qui va faire l'objet de la question première, comprend douze articles :

1° Si la force est une vertu?
2° Si elle est une vertu spéciale?
3° Si elle porte sur les craintes et les audaces?
4° Si elle porte seulement sur la crainte de la mort?
5° Si elle a lieu seulement dans les choses de la guerre?

6° Si tenir est son acte principal?
7° Si elle agit pour son propre bien?
8° Si elle a du plaisir dans son acte?
9° Si la force consiste surtout dans les choses soudaines?
10° Si elle use de la colère dans son acte?
11° Si elle est une vertu cardinale?
12° De sa comparaison aux autres vertus cardinales?

De ces douze articles, les deux premiers considèrent la raison de vertu dans la force; les articles 3-5 considèrent son objet; les articles 6-10, le mode de son acte; les articles 11 et 12, sa dignité ou son excellence. — Touchant la raison de vertu, saint Thomas examine deux choses : premièrement, si la force est une vertu; secondement, si elle est une vertu spéciale. — Le premier point va faire l'objet de l'article premier.

Article Premier.

Si la force est une vertu?

Trois objections veulent prouver que « la force n'est pas une vertu ». — La première en appelle au mot de « l'Apôtre » saint Paul, qui « dit, dans la seconde épître *aux Corinthiens*, ch. XII (v. 9) : La vertu a sa perfection dans l'infirmité » ou dans la faiblesse. « Or, la force s'oppose à l'infirmité » ou à la faiblesse. « Donc la force n'est pas une vertu ». — La seconde objection dit que « si la force était une vertu, elle serait ou théologale, ou intellectuelle, ou morale »; car toutes les vertus se ramènent à l'une de ces trois espèces. « Or, la force n'est point contenue parmi les vertus théologales, ni parmi les vertus intellectuelles, comme on le voit par ce qui a été dit plus haut (1ª-2ᵈᵉ, q. 57, art. 2; q. 62, art. 3). Elle ne semble pas non plus être une vertu morale. Car, selon qu'Aristote le dit, au livre III de l'*Éthique* (ch. VIII; de S. Th., leç. 16, 17), il en est qui paraissent être forts, en raison de leur ignorance, ou aussi en raison de leur expérience, comme les soldats, et ceci appartient plutôt à l'art qu'à la vertu morale. D'autres aussi sont

dits être forts, en raison de certaines passions, comme par la peur des menaces ou du déshonneur, ou encore par tristesse, ou par colère, ou par espoir ; or la vertu morale n'agit point par passion, mais par choix, comme il a été vu plus haut (1ª-2ªᵉ, q. 59, art. 1). Donc la force n'est pas une vertu ». — La troisième objection fait observer que « la vertu humaine consiste surtout dans l'âme : *elle est*, en effet, *une bonne qualité de l'esprit*, comme il a été dit plus haut (1ª-2ªᵉ, q. 55, art. 4). Or, la force semble consister dans le corps, ou à tout le moins suivre la complexion du corps. Donc il semble que la force n'est pas une vertu ».

L'argument *sed contra* apporte l'autorité de « saint Augustin », qui, « au livre des *Mœurs de l'Église* (ch. XV), compte la force parmi les vertus ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle que « selon Aristote, au livre II de l'*Éthique* (ch. VI, n. 1, 2 ; de S. Th., leç. 6), *la vertu est ce qui constitue bon celui qui l'a et rend son acte bon* ; d'où il suit que *la vertu de l'homme*, de laquelle nous parlons, *est celle qui fait l'homme bon et rend bonne son action*. D'autre part, le bien de l'homme consiste à être selon la raison, d'après saint Denys, au chapitre IV des *Noms Divins* (de S. Th., leç. 22). Par conséquent, il appartient à la vertu humaine de faire que l'homme et son opération soient selon la raison. Chose qui se produit d'une triple manière. D'abord, en tant que la raison elle-même est rendue droite ; ce qui se fait par les vertus intellectuelles. Ensuite, selon que la rectitude elle-même de la raison est établie dans les choses humaines ; ce qui appartient à la justice. Enfin, selon que sont enlevés les empêchements de cette rectitude à établir dans les choses humaines. Or, c'est d'une double manière que la volonté humaine est empêchée de suivre la rectitude de la raison. D'une première manière, par cela qu'elle est attirée, par quelque chose d'agréable, à autre chose que ce que la rectitude de la raison requiert ; et cet empêchement, c'est la vertu de tempérance qui l'enlève. D'une autre manière, par ce qui repousse la volonté de ce qui est selon la raison, à cause de quelque chose de difficile qui incombe. Pour enlever cet empêchement, est requise

la force de l'âme, qui résiste à ces sortes de difficultés; de même que l'homme, par la force corporelle, triomphe des empêchements corporels et les repousse. Il est donc manifeste que la force est une vertu, en tant qu'elle fait que l'homme est selon la raison ».

Dès ce premier article, qui ouvre les deux grands traités de la force et de la tempérance, saint Thomas nous marque excellemment, d'un mot, le caractère propre de ces deux vertus, en tant qu'elles se distinguent des vertus intellectuelles et de la vertu de justice, et que cependant elles ont, elles aussi, la raison de vertu. Toute raison de vertu, dans l'homme, se dit par ordre à la droiture de la raison, à prendre d'ailleurs cette droiture dans son sens complet ou selon qu'elle implique tout ensemble et l'ordre naturel et l'ordre surnaturel. En deçà des vertus théologales et sous leur dépendance, la droiture de la raison, dans l'homme, sera constituée dans la raison elle-même par les vertus intellectuelles, notamment, s'il s'agit de l'ordre pratique, par la prudence; puis, et sous l'action même de la prudence, dans les facultés appétitives qui ont pour objet le bien : d'abord, dans la volonté selon qu'il s'agit des rapports avec autrui, où se trouve le bien proprement humain, car l'homme est fait pour le vivre ensemble; ensuite, dans les facultés appétitives sensibles, dont les mouvements sont de nature à favoriser ou à empêcher ce bien humain : l'homme, en effet, peut être empêché d'agir selon la raison dans ses rapports avec autrui, s'il s'abandonne indistinctement à ce qui agit sur ses sens. Et voilà précisément le rôle propre de la force et de la tempérance : discipliner les mouvements des facultés appétitives sensibles, en telle sorte que jamais l'homme ne laisse ce qui est de la raison pour aller après le bien sensible qui l'attire ou pour se dérober au mal sensible qui le presse ou le menace.

L'*ad primum* explique le mot de l'Apôtre, que citait l'objection. « Ce n'est point dans l'infirmité ou la faiblesse de l'âme, que la vertu trouve sa perfection, mais dans l'infirmité ou la faiblesse de la chair, dont parlait l'Apôtre. Et, en effet, il appartient à la force de l'esprit, de supporter vaillamment l'infirmité de la chair; ce qui appartient à la vertu de patience ou

de force. De même, que l'homme reconnaisse sa propre infirmité, cela appartient à la perfection qui s'appelle l'humilité ».

L'*ad secundum* doit être noté avec le plus grand soin, pour apprendre à distinguer la vraie vertu de force de ce qui peut n'en avoir que l'apparence trompeuse. C'est qu'en effet « il en est parfois qui accomplissent l'acte extérieur de la vertu sans avoir la vertu, mus par quelque autre cause où la vertu n'a point de part. Aussi bien Aristote, au livre III de l'*Éthique* (endroit précité dans l'objection), marque cinq différences de ceux qui sont dits forts » ou courageux « par mode de similitude, comme ayant l'acte de la force sans avoir la vertu elle-même. Cela peut se produire d'une triple manière. — D'abord, parce qu'ils se portent à ce qui est difficile, comme si ce n'était pas difficile. Et ceci se divise en trois modes. — Quelquefois, en effet, cela arrive par ignorance; en ce sens que l'homme ne perçoit pas la grandeur du péril. — D'autres fois, cela arrive parce que l'homme a bon espoir de vaincre les périls; par exemple, lorsqu'il a expérimenté d'en avoir souvent triomphé. — D'autres fois aussi cela arrive en raison d'une certaine science et d'un certain art; comme c'est le cas des soldats qui, en raison de leur science des armes et de leur exercice, ne tiennent point pour graves les périls de la guerre, pensant que par leur art ils pourront se défendre contre eux; et c'est ce que dit Vegetius, au livre *Des choses de la guerre* (liv. I, ch. I) : *Nul ne redoute de faire ce qu'il a la confiance d'avoir bien appris.* — D'une autre manière, l'homme accomplit l'acte de la force sans avoir la vertu, sous le coup de la passion : ou de la tristesse qu'il veut repousser; ou aussi de la colère. — D'une troisième manière, par choix, mais non par choix de la fin voulue, en vue plutôt de quelque avantage temporel à acquérir, comme l'honneur, le plaisir, ou le gain; ou aussi de quelque désavantage à éviter, par exemple le déshonneur, l'affliction, le dommage ». — Nous voyons, par cette énumération, combien il est facile de se méprendre sur la nature du vrai courage ou de la vraie vertu de force. Innombrables peuvent être ceux qui en ont l'apparence sans en avoir

la réalité. Car la vertu de force n'existe que si l'homme, conscient du danger, le brave sans faiblir, en vue du bien de la vertu : les autres motifs, pour être honnêtes, doivent être subordonnés à celui-là.

L'*ad tertium* répond que « la force de l'âme appelée vertu se dit à la manière ou à la ressemblance de la force corporelle, ainsi qu'il a été marqué (au corps de l'article). Et, au surplus, il n'est point contraire à la raison de vertu, que l'homme ait une inclination naturelle à la vertu en raison de sa complexion naturelle, ainsi qu'il a été vu plus haut » (1ª-2ªᵉ, q. 63, art. 1).

Tout ce qui contribue à faire que l'homme, en ce qui est de son agir humain, soit selon la raison, mérite le nom de vertu. Or, il en est ainsi de la force. Elle a pour objet, en effet, d'enlever les obstacles qui empêcheraient l'homme d'être selon la raison dans ses actions humaines; car elle tient contre les choses difficiles ou ardues qui détourneraient la volonté de ce que la raison prescrit. — Mais peut-on dire que cette vertu de force est une vertu spéciale; ou ne devrions-nous pas plutôt la considérer comme une sorte de vertu générale s'appliquant à la matière de multiples vertus. C'est ce qu'il nous faut maintenant considérer. Et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article II.

Si la force est une vertu spéciale ?

Trois objections veulent prouver que « la force n'est pas une vertu spéciale ». — La première cite le livre de « la *Sagesse* », ch. VIII (v. 7), où il est « dit que *la sagesse enseigne la sobriété et la prudence, la justice et la vertu;* et, dans ce texte, le mot *vertu* est mis pour la *force*. Puis donc que le nom de *vertu* est commun à toutes les vertus, il semble que la force est une vertu générale ». — La seconde objection apporte un texte de « saint Ambroise », qui « dit au livre I *des Devoirs* (ch. XXXIX) :

Elle n'est point le propre d'une âme petite, la force, qui, à elle seule, défend les ornements de toutes les vertus et garde les jugements, et qui soutient contre tous les vices une lutte sans merci. Infatigable à la peine, forte contre les périls, dure contre les voluptés, elle chasse l'avarice comme une certaine tache qui efféminé la vertu. Et il dit la même chose, dans la suite, des autres vices. Or, cela ne peut pas convenir à une vertu spéciale. Donc la force n'est pas une vertu spéciale ». — La troisième objection fait remarquer que « le nom de *force* semble avoir été pris de la fermeté. Or, *rester ferme* appartient à chaque vertu, comme il est dit au livre II de l'*Éthique* (ch. IV, n. 3 ; de S. Th., leç. 4). Donc la force est une vertu générale ».

L'argument *sed contra* oppose que « saint Grégoire, au livre XXII de ses *Morales* (ch. I), met la force au nombre des autres vertus ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit que « comme il a été dit plus haut (1ª-2ᵉ, q. 61, art. 3, 4), le nom de la force peut se prendre dans un double sens. — D'abord, selon qu'il implique, d'une façon absolue, une certaine fermeté de l'âme. Et, de la sorte, la force est une vertu générale, ou plutôt la condition de toute vertu ; car, selon qu'Aristote le dit, au livre II de l'*Éthique* (endroit précité), *il est requis pour la vertu qu'on agisse d'une manière ferme et immuable.* — D'une autre manière, on peut prendre la force, selon qu'elle implique la fermeté de l'âme dans le fait de contenir ou de repousser les choses dans lesquelles il est le plus difficile de demeurer ferme, savoir certains périls graves. Aussi bien, Cicéron dit, dans sa *Rhétorique* (liv. II, ch. LIV), que *la force consiste à affronter consciemment les périls et à soutenir les fatigues.* Et, de cette sorte, la force est dite une vertu spéciale, comme ayant une matière déterminée ».

L'*ad primum* explique que « d'après Aristote, au livre I *du Ciel* (ch. XI, n. 7 ; de S. Th., leç. 25), le nom de la *vertu* se rapporte au *terme de la puissance*. Or, la puissance naturelle se dit, d'une première manière, selon que quelqu'un peut résister à ce qui le corrompt, et, d'une autre manière, selon qu'il est principe d'action, comme on le voit au livre V des *Métaphysi-*

ques (de S. Th., leç. 14; Did., liv. IV, ch. XII, n. 1). Et parce que cette seconde acception est plus commune, de là vient que le nom de vertu, selon qu'il implique le terme d'une telle puissance, est général ou commun ; car la vertu, prise communément, n'est pas autre chose que l'*habitus qui fait que quelqu'un peut bien agir*. (Arist., *Rhétorique*, liv. I, ch. IX, n. 6). Mais, selon qu'il implique le terme de la puissance prise au premier sens, qui est un mode plus spécial, il est attribué à une vertu spéciale, la force, qui a pour objet de tenir fermement contre tout ce qui pourrait détruire ou corrompre ». — On remarquera, au passage, cette lumineuse explication du célèbre mot d'Aristote définissant la vertu : le terme de la puissance.

L'*ad secundum* dit que « saint Ambroise prend la force dans un sens large, selon qu'elle implique la fermeté d'âme à l'endroit de tout ce qui nous combat. — Et cependant, ajoute la réponse, même selon qu'elle est une vertu spéciale, ayant sa matière déterminée, la force aide à résister aux attaques de tous les vices. Celui-là, en effet, qui peut tenir fermement dans les choses qui sont les plus difficiles à soutenir sera conséquemment apte à résister aux autres choses qui sont moins difficiles ».

L'*ad tertium* répond que « l'objection procède de la force qui se dit au premier sens », et qui désigne, en effet, une des conditions générales requises pour toute vertu.

La force, prise dans un sens strict, et selon que nous l'entendons ici, est une vertu spéciale; parce qu'elle a une matière déterminée, distincte de la matière des autres vertus : elle a pour objet, en effet, d'affermir l'âme pour qu'elle tienne et ne faiblisse point dans les choses où il est le plus difficile de tenir, savoir dans les périls plus particulièrement graves. — Cette matière déterminée et spéciale, qui distingue la vertu de force et lui donne sa place à part dans le nombre des vertus, quelle est-elle bien ? Nous devons maintenant le considérer. Et, là-dessus, saint Thomas se demande d'abord s'il faut l'entendre au sens de quelque chose qui soit dans le sujet lui-même, ou si elle ne désignerait seulement que quelque chose d'extérieur.

Est-ce sur les passions de l'âme que la force doit s'exercer ; et ces passions, quelles sont-elles : devons-nous assigner ici les passions ou les mouvements de crainte et d'audace — C'est l'objet de l'article suivant.

Article III.

Si la force porte sur les craintes et les audaces ?

Trois objections veulent prouver que « la force ne porte point sur les craintes et les audaces ». — La première est un texte de « saint Grégoire, au livre VII des *Morales* (ch. XXI, ou VIII, ou IX), qui « dit : *La force des justes consiste à vaincre la chair, ne pas suivre ses propres voluptés, éteindre le plaisir de la vie présente.* Donc il semble que la force porte sur les délectations ou les plaisirs plutôt que sur les craintes et les audaces ». — La seconde objection s'autorise de « Cicéron », qui « dit, dans sa *Rhétorique* (liv. II, ch. LIX), qu'il appartient à la force *d'aller au-devant des périls et de soutenir les fatigues.* Or, ceci ne semble pas se référer à la passion de la crainte ou de l'audace, mais plutôt aux actions de l'homme qui sont pénibles ou aux choses extérieures qui offrent du danger. Donc la force ne porte pas sur les craintes et les audaces ». — La troisième objection déclare qu' « à la crainte ne s'oppose pas seulement l'audace, mais aussi l'espoir, comme il a été vu plus haut quand il s'est agi des passions (1ª-2ªᵉ, q. 23, art. 2 ; q. 45, art. 1, *ad* 2ᵘᵐ). Donc la force ne doit pas être plus au sujet de l'audace qu'au sujet de l'espoir ».

L'argument *sed contra* en appelle à « Aristote », qui « dit, au livre II et au livre III de l'*Éthique* (ch. VII, n. 2 ; de S. Th., leç. 8 ; et ch. IX, n. 1 ; de S. Th., leç. 18), que *la force porte sur la crainte et l'audace* ».

Au corps de l'article, saint Thomas va justifier excellemment cette parole d'Aristote. Il rappelle que « comme il a été dit (art. 1), à la vertu de force appartient ce qui est d'écarter l'obs-

tacle qui détournerait la volonté de suivre la raison. Or, que quelqu'un se détourne d'une chose difficile, cela appartient à la raison de la crainte, qui implique un certain éloignement du mal où se trouve de la difficulté, comme il a été vu plus haut, quand il s'agissait des passions (1ª-2ªᵉ, q. 41, art. 2). Et voilà pourquoi la force a principalement pour objet les craintes des choses difficiles qui peuvent détourner la volonté de suivre la raison. Toutefois, l'assaut de ces choses difficiles doit être soutenu avec fermeté, non pas seulement en réprimant la crainte, mais aussi en attaquant avec mesure, savoir quand il faut les exterminer pour assurer la tranquillité à l'avenir. Et ceci paraît se rapporter à la raison de l'audace. C'est pour cela que la force a pour objet les craintes et les audaces, réprimant les premières et modérant les secondes ».

L'*ad primum* répond que « saint Grégoire parle, en cet endroit, de la force des justes, selon qu'elle se réfère communément à toute vertu ; et c'est pour cela qu'il parle d'abord de certaines choses ayant trait à la tempérance, comme il a été dit (dans l'objection) ; mais il ajoute certaines choses qui appartiennent en propre à la force, selon qu'elle est une vertu spéciale, quand il dit : *aimer les choses ardues de ce monde en raison des récompenses éternelles* ».

L'*ad secundum* fait observer que « les choses où il y a péril et les actes pénibles ne détournent la volonté de la voie de la raison qu'autant qu'on les craint. Et voilà pourquoi il faut que la force porte immédiatement sur les craintes et les audaces ; et médiatement sur les périls ou les fatigues, comme sur les objets des passions précitées ».

L'*ad tertium* rappelle que « l'espoir s'oppose à la crainte, du côté de l'objet ; parce que l'espoir porte sur le bien, et la crainte sur le mal. L'audace, au contraire, a le même objet que la crainte, et s'oppose à elle selon le fait de s'approcher au lieu de s'éloigner, comme il a été dit plus haut (endroit cité dans l'objection). Et parce que la force regarde proprement les maux temporels qui détournent de la vertu, comme on le voit par la définition de Cicéron (cité dans l'objection seconde), de là vient que la force a proprement pour matière la crainte

et l'audace ; non l'espoir, si ce n'est pour autant qu'il se rattache à l'audace, comme il a été vu plus haut » (1ᵉ-2ᵉᵉ, q. 45, art. 2).

La force a pour matière ou pour objet, directement et immédiatement, les passions de crainte et d'audace, qui peuvent agir sur la volonté et la détourner du bien de la vertu, en la faisant fléchir sous le poids des choses difficiles que l'on redoute ou en l'entraînant de façon désordonnée à l'assaut du mal qu'on veut supprimer. — Ces choses difficiles à supporter, qui peuvent être l'objet de la crainte agissant sur la volonté, ou ces choses ardues qu'il peut appartenir à l'audace d'attaquer, quelles sont-elles proprement, quand il s'agit de la matière de la vertu de force ? Devons-nous les limiter aux périls de mort ? C'est ce qu'il nous faut maintenant considérer ; et tel est l'objet de l'article suivant, qui, avec l'article d'après, achèvera de nous préciser ce point fort délicat et très important de la matière ou de l'objet propre à la vertu de force. Voyons tout de suite l'article IV.

Article IV.

Si la force porte seulement sur les périls de mort ?

Trois objections veulent prouver que « la force ne porte pas seulement sur les périls de mort ». — La première est formée d'un double texte de « saint Augustin », qui, « dit, au livre des *Mœurs de l'Église* (ch. xv), que la force est *un amour supportant facilement toutes choses pour ce qui est aimé* ; et, au livre VI *de la Musique* (ch. xv), il dit que la force est *un sentiment qui ne redoute aucune adversité, non pas même la mort*. Donc la force n'est pas seulement au sujet des périls de mort, mais aussi au sujet de toutes les autres choses adverses ». — La seconde objection déclare qu' « il faut que toutes les passions de l'âme soient ramenées au milieu par quelque vertu. Or, il

n'est point d'autre vertu qui puisse être assignée pour ramener au milieu les autres craintes. Donc la force doit porter non pas seulement sur les craintes de la mort, mais aussi sur les autres craintes ». Cette objection nous vaudra une réponse extrêmement intéressante. — La troisième objection fait remarquer qu' « aucune vertu n'est dans les extrêmes. Or, la crainte de la mort est dans un extrême ; car c'est la plus grande de toutes les craintes, comme il est dit au livre III de l'*Éthique*, (ch. VI, n. 6 ; de S. Th., leç. 14). Donc la vertu de force ne porte point sur les craintes » causées par les menaces ou les périls « de mort ».

L'argument *sed contra* cite un texte d' « Andronicus », qui « dit (dans son traité *Des affections*), que *la force est une vertu de l'irascible difficile à émouvoir par les craintes qui portent sur la mort* ».

Au corps de l'article, saint Thomas part de ce qu' « il a été dit plus haut (art. précéd.), qu'à la vertu de force il appartient de protéger la volonté afin qu'elle ne se détourne pas du bien de la raison par la crainte d'un mal corporel ». On remarquera la délicieuse variante de cette nouvelle formule résumant la doctrine déjà exposée dans les précédents articles : le rôle de la vertu de force (et nous devrons en dire autant de la tempérance pour sa matière à elle) nous est dépeint comme « protégeant » la volonté que la crainte du mal corporel pourrait détourner du bien de la raison. Et saint Thomas d'ajouter, dans son magnifique langage : « Or, il faut tenir le bien de la raison contre n'importe quel mal corporel ; attendu qu'aucun bien corporel n'équivaut au bien de la raison. Il suit de là que la force de l'âme devra se dire quand elle retiendra fermement la volonté de l'homme dans le bien de la raison à l'encontre des maux les plus grands : celui-là, en effet, qui demeure ferme contre les difficultés plus grandes, doit logiquement demeurer ferme contre des difficultés moindres ; mais l'inverse ne vaut pas ; et, du reste, cela aussi appartient à la raison de vertu, qu'elle porte sur ce qui est extrême » : on la définit, en effet, le terme ou l'extrême de la puissance. « D'autre part, ce qu'il y a de plus terrible parmi tous les maux corporels, c'est la

mort, qui enlève tous les biens corporels ; aussi bien saint Augustin dit, au livre des *Mœurs de l'Église* (ch. XXII), que *le lien du corps, quand il est atteint ou froissé, c'est la peine et la douleur ; mais s'il est menacé d'être enlevé et d'être détruit, l'âme est sous le coup de la crainte de la mort*. Il s'ensuit que la vertu de force doit porter sur les craintes des périls de mort ».

L'*ad primum* fait observer que « la force est ce qu'elle doit être dans le support de toutes les choses contraires. Mais cependant le support de n'importe quelles choses contraires ne fait pas que l'homme soit réputé fort purement et simplement ; ce n'est que s'il supporte comme il convient même les maux les plus grands. Au sujet des autres choses, l'homme n'est dit fort que dans un sens diminué, ou à certains égards».

L'*ad secundum*, nous l'avons déjà dit, offre un intérêt exceptionnel. Saint Thomas répond que « parce que la crainte naît de l'amour, toute vertu qui règle l'amour de quelque bien doit régler par conséquent la crainte des maux contraires. C'est ainsi que la libéralité qui règle l'amour de l'argent règle aussi, par voie de conséquence, la crainte de sa perte. Et la même chose se voit dans la tempérance et dans les autres vertus ». Il n'y a donc pas à requérir une vertu spéciale, en dehors de ces diverses vertus, qui ait pour objet de régler les craintes qui porteront sur les biens respectifs dont elles s'occupent. « Mais », il n'en va plus de même, quand il s'agit de l'amour de sa propre vie. Cet amour n'a pas besoin d'une vertu spéciale pour le régler. Il est réglé par la nature elle-même. « Aimer sa propre vie est chose naturelle ». D'où il suit que c'est naturellement aussi que les craintes de la mort agissent sur nous. Et il sera très facile, presque irrésistible souvent qu'elles entraînent la volonté, même à l'encontre du bien de la raison, s'il n'y a une vertu qui les réprime et qui les règle. « C'est pour cela qu'il a fallu une vertu spéciale qui règle et modère les craintes de la mort. » — On a, dans cette réponse, la raison profonde qui explique pourquoi la vertu de force est nécessaire, et pourquoi elle ne porte à proprement parler et directement que sur les mouvements de crainte ou d'audace motivés par la menace ou les périls de mort.

L'*ad tertium* dit que « l'extrême dans les vertus », à prendre cet extrême dans le sens des vices qui s'opposent au milieu de la vertu, « se prend selon l'excès de la raison droite », c'est-à-dire selon ce qui dépasse la mesure fixée par la droite raison. « Il s'ensuit que si quelqu'un subit les plus grands périls selon » que « la raison » le détermine, « ce n'est point là chose contraire a la vertu ».

Les craintes ou les audaces que la force a pour objet de maîtriser portent proprement sur les périls de mort ; car il n'est besoin d'une vertu spéciale à ce sujet qu'en ce qui touche le mal suprême dans l'ordre corporel qui puisse affecter l'homme, et ce mal n'est autre que la mort. — Mais la mort et ses périls peuvent affecter l'homme de bien des manières. Devrons-nous dire que la vertu de force les atteint sous l'un de leurs modes déterminés. En d'autres termes, faut-il réserver la vertu de force pour les périls de mort qui se rencontrent dans la guerre? C'est ce que nous devons maintenant considérer; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article V.

Si la force se trouve proprement autour des périls de mort qui sont dans la guerre?

Trois objections veulent prouver que « la force ne se trouve point proprement autour des périls de mort qui sont dans la guerre ». — La première arguë de ce que « les martyrs surtout sont loués pour leur force et leur courage. Or, les martyrs ne sont pas loués pour les choses de la guerre. Donc la force ne se trouve point proprement autour des périls de mort qui sont dans les choses de la guerre ». — La seconde objection en appelle à « saint Ambroise », qui « dit, au livre I des *Devoirs* (ch. xxxv), que *la force se divise en choses de la guerre et en choses domestiques*. Cicéron dit aussi, au livre I du *Devoir*

(ch. XXII), qu'*alors qu'un grand nombre pensent que les choses de la guerre sont plus grandes que les choses de la ville, il faut rabattre cette opinion ; car si nous voulons juger comme il convient, il est beaucoup de choses de la ville qui sont plus grandes et plus illustres que celles de la guerre* ». Et l'on connaît l'autre mot tant cité du même Cicéron : *Que les armes le cèdent à la toge.* « Or, où se trouvent des choses plus grandes, il faudra une plus grande force. Donc la force n'existe point proprement autour de la mort qui se présente dans la guerre ». — La troisième objection, d'un intérêt tout particulier, déclare que « les guerres sont ordonnées à conserver la paix temporelle de la chose publique; car saint Augustin dit, au livre XIX de *la Cité de Dieu* (ch. XII), que *c'est en vue de la paix qu'on fait les guerres* ». Nous avions déjà souligné cette belle doctrine, dans la question de la guerre et aussi dans celle de la paix (q. 29, art. 2, *ad* 2um). « Or, poursuit ici l'objection, il ne semble pas que l'homme doive s'exposer au péril de la mort pour la paix temporelle de la république, une telle paix étant l'occasion d'une foule de jouissances désordonnées. Donc il semble que la vertu de force ne se trouve point autour des périls de mort propres à la guerre. »

L'argument *sed contra* apporte l'autorité d' « Aristote », qui « dit, au livre III de l'*Éthique* (ch. VI, n. 10; de S. Th., leç. 14), que la force est surtout autour de la mort qui se rencontre dans la guerre ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle d'abord que « comme il a été dit (art. précéd.), la force confirme » ou affermit « l'esprit de l'homme contre les plus grands périls, qui sont les périls de mort. Toutefois, parce que la force est une vertu, et qu'il est de la raison de la vertu qu'elle tende toujours au bien, il s'ensuit que c'est dans la poursuite d'un bien, que l'homme ne doit pas fuir les périls de mort. D'autre part, les périls de mort qui viennent de la maladie, ou de la tempête sur la mer, ou de l'incursion et de l'attaque des voleurs et des brigands, ou de toute autre cause du même genre, ne semblent point menacer quelqu'un directement du fait qu'il poursuit quelque bien » dans l'ordre de la vertu ; « tandis qu'au contraire les

périls de mort qui sont dans les choses de la guerre menacent l'homme directement en raison d'un certain bien » et même d'un bien souverainement excellent, « pour autant qu'il défend le bien commun par une guerre juste. Or, c'est d'une double manière qu'il peut y avoir ainsi guerre juste. D'abord, sous forme de guerre générale; comme quand on se bat dans une armée. Ensuite, sous forme de guerre particulière : tel un juge ou même toute autre personne privée, qui ne se détourne point d'un jugement juste par crainte du glaive qui le menace ou de tout autre péril, quand même il soit mortel. Il appartient donc à la force de donner la fermeté d'âme contre les périls de mort, non seulement quand ils se trouvent dans une guerre générale, mais aussi quand ils se trouvent dans une attaque particulière, qui peut être appelée du nom commun de guerre. Et, dans ce sens, il faut concéder que la force porte proprement sur les périls de mort qui se rencontrent dans la guerre. Mais, ajoute saint Thomas, l'homme qui a la vertu de force est ce qu'il faut être même à l'endroit des périls de quelque autre genre de mort que ce puisse être; alors surtout que l'homme peut être exposé à n'importe lequel de ces autres genres de mort, pour une raison de vertu : tel celui qui ne laisse pas de porter secours à son ami malade, malgré la crainte de contracter une maladie qui est mortellement infectieuse; ou tel celui qui ne laisse pas d'entreprendre un voyage en vue d'une affaire pieuse à poursuivre, malgré la crainte du naufrage ou des brigands. »

L'*ad primum* répond que « les martyrs soutiennent les attaques contre leurs personnes en raison du souverain Bien qui est Dieu. Et voilà pourquoi leur force est louée entre toutes. Elle n'est d'ailleurs pas en dehors du genre de la force qui s'exerce dans les choses de la guerre »; car c'est dans une guerre particulière qu'ils résistent. « Aussi bien est-il dit, en parlant d'eux, *devenus forts dans la guerre* » (*aux Hébreux*, ch. XI, v. 34).

L'*ad secundum* explique que les choses de la famille ou les choses de la cité se distinguent contre les choses de la guerre, à prendre ces dernières selon qu'il s'agit des guerres générales

ou d'ensemble. Toutefois, même dans les choses de la famille ou dans les choses de la cité peuvent se trouver des périls de mort sous l'attaque de quelques personnes; et ce sont alors des guerres particulières », comme il a été dit. « Aussi bien, même en ces choses-là peut se trouver la force proprement dite ».

L'*ad tertium* n'accepte pas la mauvaise raison que donnait l'objection pour se désintéresser du bien de la paix publique. « La paix de la chose publique, déclare saint Thomas, est bonne en elle-même; et elle n'est point rendue mauvaise, du fait que quelques-uns en usent mal. Il en est beaucoup d'autres, en effet, qui en usent bien. Et, d'ailleurs, elle empêche des maux bien autrement graves, tels les homicides et les sacrilèges, que ne sont les maux dont elle peut être l'occasion, lesquels appartiennent plutôt aux vices de la chair. »

A parler de la guerre juste, et selon qu'elle se trouve non pas seulement d'État à État, au sens de guerre étrangère, ou encore de parti à parti dans un même État plus ou moins divisé et bouleversé par la guerre civile, mais aussi d'homme à homme, quand un homme qui fait son devoir est exposé, serait-ce même de la part de personnes ayant autorité dans la famille ou dans la cité, à des poursuites ou des attaques qui vont jusqu'à menacer sa vie, il faut dire que la vertu de force se rencontre proprement et a pour objet propre de s'exercer dans les périls de mort qu'on trouve dans la guerre. C'est qu'alors manifestement le péril de mort est encouru en raison d'une fin vertueuse. Il pourrait l'être aussi en d'autres cas plus ordinaires qui se rencontrent dans la vie; et, du même coup, le fait de le soutenir relèvera lui aussi de la vertu de force. — Nous connaissons l'objet propre de la vertu de force. Nous devons maintenant examiner le mode de son acte. Et parce que cet acte est double, l'un portant sur la crainte pour tenir malgré elle, l'autre sur l'audace pour régler son mouvement d'attaque, nous nous demanderons, d'abord, quel est, de ces deux actes, celui qui est le principal; puis, les caractères ou les modalités qui les accompagnent. — Le premier point va faire l'objet de l'article qui suit.

Article VI.

Si tenir est l'acte principal de la force?

Trois objections veulent prouver que « tenir n'est point l'acte principal de la force ». — La première déclare que « *la vertu* porte sur ce qui est difficile et qui est bon, comme il est dit au livre II de l'*Éthique* (ch. III, n. 10; de S. Th., leç. 3). Or, il est plus difficile d'attaquer que de tenir. Donc tenir n'est point l'acte par excellence de la force ». — La seconde objection dit qu' « il semble appartenir à une puissance plus grande, qu'une chose puisse agir sur une autre, que de n'être pas modifiée par une autre. Or, attaquer est agir sur un autre; tenir, au contraire, est demeurer immuable. Puis donc que la force désigne la perfection de la puissance, il semble qu'il appartienne davantage à la force d'attaquer que de tenir ». — La troisième objection fait remarquer que, « s'il s'agit d'un contraire, l'autre contraire en est plus éloigné que ne l'est la simple négation » : c'est ainsi que le noir est plus distant du blanc que le simple non blanc. « Or, celui qui tient a seulement ceci, qu'il ne craint pas; tandis que celui qui attaque se meut d'un mouvement contraire à celui qui craint, car », au lieu de fuir, « il poursuit. Il semble donc, puisque la force a surtout pour effet d'éloigner l'âme de la crainte, qu'il lui appartient d'attaquer plus que de tenir. »

L'argument *sed contra* est un texte d' « Aristote », qui « dit, au livre III de l'*Éthique* (ch. IX, n. 2; de S. Th., leç. 18) que *les hommes sont dits forts surtout quand ils supportent les choses tristes* ».

Au corps de l'article, saint Thomas va s'appuyer sur le point de doctrine exposé à l'article 3, qu'il confirme encore de l'autorité d'Aristote. « Comme il a été dit plus haut (article précité), et Aristote le dit au livre III de l'*Éthique* (ch. IX, n. 1; de S. Th., leç. 18), la force consiste plus à réprimer les craintes qu'à modérer les audaces. C'est qu'en effet, prouve à nouveau

le saint Docteur, il est plus difficile de réprimer la crainte, que de modérer l'audace ; et cela, parce que le péril, qui est l'objet de l'audace et de la crainte, porte avec soi quelque chose qui va à réprimer l'audace, tandis qu'il produit l'augmentation de la crainte. Or, attaquer appartient à la force selon qu'elle modère l'audace; et tenir, au contraire, suit la répression de la crainte. Il s'ensuit que tenir, c'est-à-dire demeurer inébranlable dans les périls, est l'acte de la force plus encore qu'attaquer ».

L'*ad primum* insiste sur le point essentiel touché au corps de l'article, et que la première objection niait expressément, savoir qu'il est plus difficile de tenir que d'attaquer. Qu'il en soit ainsi, « qu'il soit plus difficile de tenir que d'attaquer, une triple raison nous le prouve. — D'abord, parce que tenir semble viser qu'on subit l'action d'un plus fort que soi ; celui qui attaque, au contraire, prend le rôle du plus fort. Et il est plus difficile de combattre contre un plus fort, que de combattre contre un plus faible. — Secondement, parce que celui qui tient est déjà sous la pression du péril qui l'entoure ; celui qui attaque, au contraire, a le péril comme chose à venir. Or, il est plus difficile de rester inébranlable sous le coup des choses présentes que dans la prévision des choses futures. — Troisièmement, parce que tenir implique la longueur du temps ou sa diuturnité ; tandis que l'attaque peut se faire en un mouvement subit. Or, il est plus difficile de demeurer longtemps immobile » sous le coup du péril qui persiste, « que de se porter d'un mouvement subit contre une chose pénible et ardue. Aussi bien Aristote dit, au livre III de l'*Éthique* (ch. VII, n. 12 ; de S. Th., leç. 15), qu'*il en est qui volent au-devant des périls, et qui une fois dans les périls prennent la fuite ; tandis que les forts agissent en sens contraire* ».

L'*ad secundum*, complétant encore cette admirable doctrine, dit que « tenir implique une passion du corps; mais cela implique, du côté de l'âme, un acte qui la fait adhérer très fortement au bien, d'où il suit qu'elle ne cède pas à la passion corporelle déjà imminente. Or, la vertu consiste dans l'âme plus que dans le corps ».

L'*ad tertium* appuie sur la seconde raison marquée à l'*ad primum* et l'oppose à l'objection. « Celui qui tient ne craint pas, alors que la cause de la crainte est déjà présente »; savoir le péril qui est là et qui déjà le presse. « Or, cette cause n'est point présente pour celui qui attaque » : il va bien au-devant du danger; mais ce n'est qu'au cours de l'attaque et quand l'adversaire prend le dessus que le péril devient pour lui présent. — On aura remarqué cette analyse très fine des deux actes de la force, et comment, en effet, l'acte de tenir demande de la part du sujet une plus grande force d'âme que l'acte d'attaquer. Tous les faits relatifs aux actes de courage et de force confirment ce lumineux enseignement d'Aristote et de saint Thomas.

La force, parce qu'elle est une vertu, est un habitus opératif, et son acte, qu'il s'agisse de l'acte de tenir ou de l'acte d'attaquer, procède de cet habitus. Saint Thomas, après Aristote et à l'occasion de l'enseignement de ce dernier, se demande si l'homme qui a la vertu de force, agit, quand il produit son acte, pour le bien ou pour la fin de cette vertu et de cet habitus. La lecture même de l'article nous fera mieux comprendre la portée de la question. Venons tout de suite à son texte.

Article VII.

Si le fort agit pour le bien de son propre habitus?

Trois objections veulent prouver que « le fort n'agit pas pour le bien de son propre habitus »; c'est-à-dire qu'il ne se propose pas, comme fin, l'exercice même de sa vertu de force, mais autre chose. — La première dit que « la fin, dans les choses à accomplir, si elle est la première dans l'intention, est cependant la dernière dans l'exécution. Or, l'acte de la force, dans l'exécution, vient après l'habitus de la force », puisqu'il en procède. « Donc il ne se peut pas que le fort agisse pour le

bien de son propre habitus ». — La seconde objection est un texte de « saint Augustin », qui « dit, au livre XIII de *la Trinité* (ch. VIII) : *Les vertus, que nous aimons pour la seule béatitude, il en est qui voudraient nous les persuader en telle sorte*, disant qu'elles doivent être aimées pour elles-mêmes, *que nous n'aimions pas la béatitude elle-même. Or, en faisant cela, nous cessons d'aimer ces vertus, alors que nous n'aimons pas ce pour quoi seul nous les aimions.* Puis donc que la force est une vertu, l'acte de la force ne doit pas être rapporté à elle-même, mais à la béatitude ». On aura remarqué le caractère particulièrement intéressant de cette objection. La position que saint Augustin y prend est la position diamétralement opposée à l'opinion kantienne, voulant que toute la moralité consiste dans la recherche de la seule loi morale en elle-même ou dans l'autonomie de la volonté, à l'exclusion de toute autre fin, y compris la béatitude. — La troisième objection est encore un mot de « saint Augustin », qui « dit, au livre des *Mœurs de l'Église* (ch. XV), que *la force est l'amour qui fait supporter facilement toutes choses pour Dieu.* Or, Dieu n'est pas l'habitus même de la force, mais quelque chose de meilleur; comme il faut que la fin soit meilleure que ce qui est ordonné à cette fin. Donc le fort n'agit point pour le bien de son propre habitus ». Cette troisième objection, comme la seconde, est en opposition directe avec la théorie kantienne.

L'argument *sed contra* cite le texte d'Aristote, qui est la raison même du présent article. « Aristote dit », en effet, « au livre III de l'*Éthique* (ch. VII, n. 6; de S. Th., leç. 15), que *pour le fort la force est le bien; et c'est là sa fin* ».

Au corps de l'article, saint Thomas éclaire d'un mot toute cette question. « Il y a », nous dit-il, « une double fin : l'une, prochaine; et l'autre, dernière. Or, la fin prochaine de tout être qui agit est de causer ou d'introduire en un autre la similitude de sa propre forme : c'est ainsi que la fin du feu qui chauffe est d'introduire la similitude de sa chaleur dans le sujet où il agit ; et la fin de l'architecte est d'introduire la similitude de son art dans la matière » soumise à son action. « Mais n'importe le bien qui est la suite de cet acte, si l'agent

se le propose, il pourra être dit la fin éloignée de cet agent. Or, de même que dans les choses qui se font au dehors, la matière extérieure est disposée par l'art, de même aussi, dans les choses de l'action du sujet, les actes humains sont disposés par la prudence. Nous dirons donc que le fort se propose, comme fin prochaine, d'exprimer dans son acte la similitude de son habitus ; car il entend agir selon que cet habitus le demande. Mais sa fin éloignée est la béatitude ou Dieu ».

Et, par là, ajoute saint Thomas, on voit la réponse aux objections. — Car la première procédait comme si l'essence même de l'habitus était la fin, et non pas sa similitude dans l'acte, comme il a été dit. — Et les deux autres procédaient de la fin dernière ». Ce dernier mot nous montre la grande confusion et la grande erreur de la pensée kantienne, voulant opposer, dans l'ordre de la moralité, toutes les autres fins à la seule forme de la loi morale, comme si celle-ci seule était bonne et que les autres dussent la corrompre.

La solution que nous venons de formuler amène tout de suite une question nouvelle. Puisque, dans l'ordre de la fin prochaine, le fort agit pour le bien de son habitus de force, et que le propre de l'habitus est de faire qu'on prend plaisir à l'acte qui en procède, il y a lieu de se demander, si le fort, quand il agit, trouve, lui aussi, du plaisir dans son acte, même dans l'acte de pâtir ou de tenir, qui, nous l'avons dit, est son acte principal. C'est ce que nous allons examiner à l'article qui suit.

Article VIII.

Si le fort a du plaisir dans son acte ?

Trois objections veulent prouver que « le fort a du plaisir dans son acte ». — La première appuie sur ce que nous disions tout à l'heure, en introduisant l'article ; et c'est que « *l'opération d'un habitus connaturel, quand elle n'est pas empêchée, est un plai-*

sir, comme il est dit au livre X de l'*Éthique* (liv. VII, ch. XII, n. 3; de S. Th., leç. 12; cf. liv. X, ch. IV, n. 5; de S. Th., leç. 6). Or, l'opération du fort procède d'un habitus qui agit en mode de nature. Donc le fort a du plaisir dans son acte ». — La seconde objection fait remarquer que « sur cette parole de l'Épître *aux Galates*, ch. V (v. 22) : *les fruits de l'Esprit sont la charité, la joie, la paix ;* saint Ambroise dit que les œuvres des vertus sont appelées fruits, *parce qu'elles refont l'esprit de l'homme par une sainte et sincère délectation.* Or, le fort accomplit des œuvres de vertu. Donc il a du plaisir dans son acte ». — La troisième objection déclare que « le plus faible est vaincu par le plus fort. Et il a précisément ceci, que l'homme en qui se trouve la vertu de force aime le bien de la vertu plus que son propre corps qu'il expose aux périls de la mort. Il suit de là que le plaisir du bien de la vertu chasse la douleur corporelle. Et, pour autant, le fort agit totalement avec plaisir », n'éprouvant que du plaisir dans l'acte qu'il accomplit. Ce dernier mot nous montre jusqu'où pouvait aller la conclusion de l'esprit argumentant à faux sur le point qui nous occupe. Il s'ensuivrait que quiconque éprouverait autre chose que de l'exultation sous le coup même des plus terribles périls n'aurait pas la vertu de force.

L'argument *sed contra* est, au contraire, le mot très formel d' « Aristote », qui « dit, au livre III de l'*Éthique* (ch. IX, n. 3; de S. Th., leç. 18), que *le fort, dans son acte, paraît n'avoir rien de l'ordre du plaisir.* »

Au corps de l'article, saint Thomas se rapporte à la doctrine exposée dans la question de la délectation ou du plaisir et qu'il va nous résumer en quelques mots très nets, indispensables à la solution de la question présente. « Comme il a été dit plus haut, quand il s'est agi des passions (1ᵃ-2ᵃᵉ, q. 31, art. 3), il y a une double délectation : l'une corporelle, qui suit le toucher corporel ; l'autre animale » ou psychique, « qui suit la perception de l'âme. C'est proprement celle-ci qui suit les œuvres des vertus ; parce qu'en elles on considère le bien de la raison. Or, l'acte principal de la force est l'acte de tenir contre certaines choses tristes selon la perception de l'âme, comme,

par exemple, que l'homme perd la vie corporelle (aimée par l'homme vertueux, non pas seulement parce qu'elle est un bien naturel, mais aussi parce qu'elle est nécessaire pour les actes des vertus), et les choses qui s'y rattachent ; et aussi de tenir contre certaines choses douloureuses dans l'ordre du toucher corporel, comme sont les blessures et les coups. Il suit de là que le fort a d'un côté de quoi se réjouir, savoir selon la délectation animale » ou psychique, « en raison de l'acte de vertu et de sa fin ; mais, d'un autre côté, il a de quoi ressentir de la douleur : et dans son âme, tandis qu'il considère la perte de sa vie; et dans son corps. C'est pour cela qu'Éléazar, comme nous le lisons au livre II des *Machabées*, ch. VI (v. 30), disait : *Je souffre de cruelles douleurs dans mon corps ; mais, dans mon âme, votre crainte fait que je les souffre volontiers* ».

Voilà donc deux sortes de sentiments ou d'impressions affectives qui se trouvent dans l'âme de l'homme fort et s'y combattent, quand il est amené à produire surtout l'acte principal de la vertu qui est la sienne. « Or, ajoute saint Thomas, la douleur sensible du corps fait qu'on ne sent pas la délectation animale » ou psychique « de la vertu ; sauf, peut-être, en raison d'une surabondante grâce de Dieu qui élève l'âme aux choses divines où elle se délecte d'une manière plus forte qu'elle n'est affectée par les peines corporelles : c'est ainsi que le bienheureux Tiburce, tandis qu'il marchait nu-pieds sur des charbons ardents, put dire qu'*il lui semblait marcher sur des roses* (cf. Actes, et Office du 11 août). Toutefois la vertu de force fait que la raison n'est pas absorbée par les douleurs corporelles. Quant à la tristesse animale » ou psychique, « elle est surmontée par la délectation de la vertu, en tant que l'homme préfère le bien de la vertu à la vie corporelle et à tout ce qui s'y rattache. De là vient qu'Aristote dit, au livre III de l'*Éthique* (ch. IX, n. 3 et suiv.; de S. Th., leç. 18) qu'on ne requiert pas de l'homme fort qu'il ait du plaisir, en ce sens qu'il le ressente ; mais il suffit qu'*il ne s'attriste point* ».

L'*ad primum* répond que « la véhémence de l'acte ou de la passion d'une puissance empêche l'autre puissance dans son

acte. Et c'est pour cela que la douleur du sens empêche l'esprit de ressentir la délectation attachée à son opération propre ».

L'*ad secundum* dit que « les œuvres des vertus ont de la délectation surtout en raison de la fin ; mais elles peuvent être tristes de leur nature. Et ceci arrive surtout dans la vertu de force. Aussi bien Aristote dit, au livre III de l'*Éthique* (ch IX, n. 5; de S. Th., leç. 18) que d'*agir avec plaisir ne se trouve pas dans toutes les vertus, si ce n'est en tant qu'elles atteignent leur fin* ».

L'*ad tertium* a un mot vraiment d'or, qui explique excellemment la doctrine exposée à la fin du corps de l'article. Nous accordons que « la tristesse animale » ou psychique « est vaincue dans l'homme fort par la délectation de la vertu. Mais parce que la douleur corporelle est plus sensible et que la perception sensible est plus à découvert pour l'homme, de là vient que sous la grandeur de la douleur corporelle la délectation spirituelle qui porte sur la fin de la vertu *s'évanouit en quelque sorte.* » (Le mot est d'Aristote, à l'endroit tout à l'heure précité, n. 3). — Nous avions dejà eu maintes fois l'occasion de souligner ce grand point de doctrine sur lequel reviennent sans cesse Aristote et saint Thomas, et qui consiste à reconnaître la part première et en quelque sorte prépondérante qu'ont dans notre vie d'ordre spéculatif et d'ordre pratique, la connaissance et les affections d'ordre sensible. C'est pour l'avoir méconnu que la philosophie moderne, surtout la philosophie kantienne, se sont perdues dans des doctrines si peu humaines.

Toujours au sujet de l'acte de la force, notamment de son acte principal qui est l'acte de tenir, saint Thomas se pose une nouvelle question. C'est de savoir si la force consiste ou se trouve surtout dans les choses subites ou lorsqu'un péril se présente soudain et à l'improviste. Le saint Docteur va nous répondre à l'article qui suit.

Article IX.

Si la force consiste surtout dans les choses subites?

Trois objections veulent prouver que « la force ne consiste pas surtout dans les choses subites ». — La première arguë de ce qu' « une chose paraît être subite du fait qu'elle arrive d'une façon inopinée. Or, Cicéron dit, dans sa *Rhétorique* (liv. II, ch. LIV), que *la force consiste à accepter les périls et à subir les fatigues en pleine connaissance*. Donc la force ne consiste pas surtout dans les choses subites » ou imprévues. — La seconde objection est un beau texte de « saint Ambroise », qui « dit, au livre I des *Devoirs* (ch. XXXVIII) : *Le propre de l'homme fort est de ne point dissimuler quand quelque chose menace, mais d'aller au-devant; et, comme de l'observatoire de l'âme, de prévenir, par une pensée prévoyante, les choses futures, pour n'avoir pas à dire dans la suite : j'ai eu tel malheur, parce que je ne pensais pas que la chose pût arriver*. Or, où l'on a une chose subite, il n'y a pas prévision de l'avenir. Donc l'acte de la force ne s'exerce pas à l'endroit des choses subites ». — La troisième objection cite un mot d' « Aristote », qui « dit, au livre III de l'*Éthique* (ch. VII, n. 11 ; de S. Th., leç. 15), que le fort est *de bon espoir*. Or, l'espoir attend quelque chose à venir; et ceci répugne à la raison de chose subite »; car ce qui est subit n'est pas attendu. « Donc l'acte de la force ne porte pas sur les choses subites ».

L'argument *sed contra* est un autre texte, tout à fait exprès, d' « Aristote », qui « dit, au livre III de l'*Éthique* (ch. VI, n. 10; de S. Th., leç. 14), que la force est *surtout à l'endroit de tout ce qui porte la mort, arrivant à l'improviste* ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit que « dans la force, il y a deux choses à considérer. — L'une, regarde l'élection ou le choix qui se trouve dans son acte. A ce titre, la force ne porte point sur les choses subites. L'homme fort, en effet, choisit délibérément de prévoir les périls qui peuvent

le menacer, afin de pouvoir leur résister ou de les subir plus facilement; car, selon que le dit saint Grégoire dans une certaine homélie (Hom. XXXV, sur l'Évangile) : *les traits qui sont prévus frappent moins ; et nous-mêmes nous supportons plus facilement les maux du monde, si nous sommes prémunis contre eux par le bouclier de la prescience.* — L'autre chose à considérer dans l'acte de la force, c'est quant à la manifestation de l'habitus vertueux. Et, à ce titre, la force consiste surtout dans les choses subites ; parce que, d'après Aristote, au livre III de l'*Éthique* (ch. VIII, n, 15 ; de S. Th., leç. 17), dans les périls soudains l'habitus de la force se manifeste le plus. L'habitus, en effet, agit par mode de nature. D'où il suit que si quelqu'un fait sans préméditation ce qui est de la vertu, quand la nécessité le demande en raison de périls soudains, cela montre au plus haut point que la force est affermie dans son âme par mode d'habitus. Tandis que même celui qui n'a pas l'habitus de la force peut en y pensant longuement préparer son esprit contre les périls. Toutefois l'homme fort use aussi de cette préparation, quand le temps le lui permet ».

« Et, par là, ajoute saint Thomas, les objections se trouvent résolues ».

Un dernier point nous reste à examiner au sujet de l'acte de la force, notamment en ce qui regarde son second acte, que nous savons être l'acte d'attaquer. Saint Thomas se demande si la force, dans son acte, use de la colère. La question, nous l'allons voir, ne manque pas d'intérêt. Elle sera résolue à l'article qui suit.

Article X.

Si le fort use de la colère dans son acte ?

Trois objections veulent prouver que « le fort n'use pas de la colère dans son acte ». — La première fait observer que « nul ne doit prendre comme instrument de son action ce dont

il ne peut pas user à discrétion. Or, l'homme ne peut pas user de la colère à discrétion, en telle sorte qu'il puisse la prendre quand il veut, et, quand il veut, la laisser; car, selon que le dit Aristote, au livre de *la Mémoire* (ch. II; de S. Th., leç. 8), quand la passion corporelle est excitée, elle ne s'apaise point aussitôt, dès que l'homme le veut. Donc le fort ne doit point prendre la colère » et faire appel à elle « pour son opération ». — La seconde objection déclare que « celui qui se suffit à lui-même pour faire quelque chose ne doit pas appeler à son secours ce qui est plus faible et plus imparfait. Or, la raison par elle-même suffit à accomplir l'œuvre de la force, en quoi la colère se trouve en défaut. Et voilà pourquoi Sénèque dit, au livre de *la Colère* (liv. I, ch. XVI) : *Ce n'est pas seulement à l'effet de prévoir, c'est aussi à l'effet d'exécuter, que la raison par elle-même suffit. Et qu'y a-t-il de plus insensé que de la voir demander du secours à la colère, une chose stable à ce qui est incertain, ce qui est fidèle à ce qui est sans foi, ce qui est sain à ce qui est malade?* Donc la force ne doit pas prendre la colère ». — La troisième objection dit que « comme il en est qui en raison de la colère accomplissent avec plus de vigueur les œuvres de la force, de même il en est d'autres qui le font en raison de la tristesse ou de la concupiscence; et de là vient qu'Aristote marque au livre III de l'*Éthique* (ch. VIII, n. 11; de S. Th., leç. 17), que *les bêtes farouches sont excitées à aller au-devant des périls en raison de la tristesse ou de la douleur; et les adultères accomplissent de nombreuses actions d'audace, mus par la concupiscence.* Or, la force ne prend ni la tristesse ni la concupiscence. Donc, pour la même raison, elle ne doit pas prendre la colère ».

L'argument *sed contra* est un mot très expressif d' « Aristote », qui « dit, au livre III de l'*Éthique* (endroit précité), que *la fureur aide les forts* ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle qu' « au sujet de la colère et des autres passions de l'âme, comme il a été dit plus haut (1ᵉ-2ᵉᵉ, q. 24, art. 2), autre a été la manière de parler des Péripatéticiens, et autre celle des Stoïciens. Les Stoïciens, en effet, excluaient de l'âme du sage et de l'homme vertueux et la colère et toutes les autres passions de l'âme. Les

Péripatéticiens, au contraire, dont le chef fut Aristote, attribuaient aux hommes vertueux la colère et toutes les passions de l'âme, mais réglées par la raison. Et peut-être qu'au fond ils ne différaient pas entre eux ; mais seulement quant au mode de parler. Car les Péripatéticiens appelaient passions de l'âme tous les mouvements de l'appétit sensible, quels qu'ils pussent être, comme il a été vu plus haut (endroit précité) ; et parce que l'appétit sensible est mû par la raison pour qu'il coopère à rendre l'acte plus prompt, à cause de cela ils disaient que soit la colère, soit les autres passions de l'âme devaient être prises par les hommes vertueux en les réglant ou les modérant selon le commandement de la raison. Les Stoïciens, au contraire, appelaient passions de l'âme certains mouvements affectifs excessifs ou non réglés de l'appétit sensible, qu'ils nommaient, à cause de cela, *langueurs* ou *maladies ;* et voilà pourquoi ils les séparaient entièrement de la vertu ». On sait que sur ce point, la théorie kantienne a été bien plus loin que celle des Stoïciens ; car c'est de la façon la plus absolue, et d'ailleurs la plus antihumaine, que Kant exclut les passions de l'ordre de la moralité. — « Ainsi donc, conclut saint Thomas, l'homme fort prend pour son acte une colère modérée, mais non la colère immodérée ».

L'*ad primum* applique cette distinction à la difficulté que faisait l'objection première. « La colère modérée selon la raison est soumise à l'empire de la raison. D'où il suit que l'homme en use à discrétion », ou selon qu'il lui plaît. « Il n'en irait pas de même de la colère immodérée », qui n'est point soumise à l'empire de la raison.

L'*ad secundum* répond que « la raison ne prend pas la colère en vue de son acte, comme si elle était aidée par elle ; mais parce qu'elle use de l'appétit sensible à titre d'instrument, comme elle use aussi des membres du corps. D'autre part, il n'y a aucun inconvénient à ce que l'instrument soit moins parfait que l'agent principal ; tel le marteau par rapport à l'artisan. — Quant à Sénèque, » ajoute saint Thomas, « il suivait l'enseignement des Stoïciens, et c'est directement contre Aristote qu'il a écrit les paroles précitées ».

L'*ad tertium* explique de quel acte il s'agit dans la question qui nous occupe. C'est qu'en effet, « la force, comme il a été dit plus haut (art. 3, 6), a deux actes, savoir : tenir et attaquer. Or, ce n'est point pour l'acte de tenir qu'elle fait appel à la colère; parce que la raison par elle-même suffit à cet acte. C'est pour l'acte d'attaquer. Et pour cet acte-là, elle prend de préférence la colère, plutôt que les autres passions, parce qu'il appartient à la colère de se porter contre la chose qui contriste; par où elle coopère directement à la force dans l'acte d'attaquer. La tristesse, au contraire, selon sa nature propre, succombe sous le mal qui l'affecte; ce n'est qu'accidentellement qu'elle coopère à l'acte d'attaquer : soit en tant qu'elle est cause de la colère, ainsi qu'il a été dit plus haut (1ª-2ªᵉ, q. 47, art. 3); soit en tant que l'homme s'expose au péril pour fuir la tristesse. Pareillement aussi la concupiscence, selon sa raison propre, tend au bien qui cause du plaisir, et de soi il répugne à ce bien d'aller au-devant des périls; mais, accidentellement, quelquefois elle aide à attaquer, en tant que l'homme préfère encourir le péril qu'être privé de l'objet qui lui plaît ». On connaît les vers de Clindor, dans l'*Illusion*, de Corneille :

Encor une fois donc tu veux que je te die
Qu'auprès de mon amour je méprise ma vie.
Mon âme est trop atteinte, et mon cœur trop blessé,
Pour craindre les périls dont je suis menacé.
Ma passion m'aveugle, et, pour cette conquête,
Croit hasarder trop peu de hasarder ma tête.

Acte V, scène III.

« Aussi bien Aristote dit, au livre III de l'*Éthique* (ch. VIII, n. 12; de S. Th., leç. 17) que parmi les actes de force ou de courage qui proviennent de la passion, *le plus naturel paraît être celui qui a pour principe la colère* » : cet acte est celui qui se rapproche le plus de la vraie force, ou du véritable acte de la vertu; « en telle sorte que *s'il suit le vrai choix et s'il tend à la fin de la vertu, il est un véritable acte de force* ». — Ce point de doctrine, mis en si vive lumière par Aristote et saint Thomas, nous explique pourquoi dans une guerre juste et pourvu

qu'on demeure dans la vérité, les chefs ont le droit d'animer leurs soldats en excitant contre l'ennemi une légitime colère : ceci peut être du plus grand secours pour l'obtention de la victoire.

Après avoir étudié la force, dans sa raison de vertu, dans sa matière ou son objet, et dans son acte, il ne nous reste plus qu'à étudier sa dignité ou son excellence. A ce sujet, saint Thomas se pose deux questions : d'abord, si la force est une vertu cardinale; ensuite, quelle est sa place parmi les vertus. Le premier point va faire l'objet de l'article qui suit.

Article XI.

Si la force est une vertu cardinale?

Trois objections veulent prouver que « la force n'est pas une vertu cardinale ». — La première rappelle que « la colère, comme il a été dit (art. précéd., *ad 3um*), a la plus grande affinité avec la force. Or, la colère n'est point donnée comme une passion principale; ni, non plus, l'audace, qui appartient à la force. Donc la force ne doit pas non plus être assignée vertu cardinale ». — La seconde objection dit que « la vertu est ordonnée au bien. Or, la force n'est point directement ordonnée au bien, mais plutôt au mal, savoir *à tenir contre les périls et les fatigues*, comme Cicéron le dit (*Rhétorique*, liv. II, ch. LIV). Donc la force n'est pas une vertu cardinale ». — La troisième objection déclare que « la vertu cardinale a pour objet les choses sur lesquelles roule le plus la vie humaine; comme la porte roule sur le gond (en latin *cardine*). Or, la force a pour objet les périls de mort, qui se présentent rarement dans la vie humaine. Donc la force ne doit pas être assignée vertu cardinale ou principale ».

L'argument *sed contra* en appelle à ce que « saint Grégoire, dans le livre XXII de ses *Morales* (ch. I), et saint Ambroise, *sur*

saint Luc (ch. VI, v. 20), et saint Augustin, dans le livre des *Mœurs de l'Église* (ch. XV), énumèrent la force parmi les vertus cardinales ou principales ».

Au corps de l'article, saint Thomas va nous préciser, en nous la redonnant, la vraie notion des vertus cardinales. « Comme il a été dit plus haut (1ª-2ªᵉ, q. 61, art. 3, 4), on appelle vertus cardinales ou principales, celles qui retiennent pour elles ce qui appartient communément aux vertus. Or, parmi les autres conditions communes de la vertu, l'une consiste à *agir avec fermeté*, comme on le voit au livre II de l'*Éthique* (ch. IV, n. 3; de S. Th., leç. 4). D'autre part, la louange de la fermeté est surtout revendiquée par la force. C'est qu'en effet, celui qui demeure ferme est d'autant plus loué qu'il a à tenir contre un plus grave effort le poussant à tomber ou à se retirer. Et il est vrai que l'homme est poussé à se désister de ce qui est selon la raison et par le bien qui plaît et par le mal qui afflige. Mais la poussée de la douleur corporelle est plus forte que celle du plaisir. Car saint Augustin dit, au livre des *Quatre-vingt-trois questions* (q. XXXVI) : *Il n'est personne qui ne fuie plus la douleur qu'il ne recherche le plaisir; alors que nous voyons parfois même les bêtes les plus féroces laisser les choses qui leur donnent le plus de plaisir par crainte des douleurs.* Et parmi les douleurs et les périls qui affectent l'âme, ceux qui sont le plus redoutés sont ceux qui conduisent à la mort; contre lesquels l'homme qui a la vertu de force tient fermement. D'où il suit que la force est une vertu cardinale ».

L'*ad primum* répond que « la colère et l'audace ne coopèrent point à la force pour son acte qui est de tenir, dans lequel surtout brille sa fermeté. Or, par cet acte l'homme fort réprime la crainte, qui, elle, est une passion principale, ainsi qu'il a été vu plus haut » (1ª-2ªᵉ, q. 25, art. 4).

L'*ad secundum* explique que « la vertu est ordonnée au bien de la raison, qu'il faut conserver contre les assauts du mal. Or, la force est ordonnée aux maux corporels, comme aux choses contraires auxquelles elle résiste; et au bien de la raison, comme à la fin, qu'elle se propose de conserver ».

L'*ad tertium* fait observer que « si les périls de mort se pré-

sentent rarement, cependant les occasions de ces périls se rencontrent fréquemment : alors qu'à l'homme se trouvent suscités des ennemis mortels, à cause de la justice qu'il suit ou des autres biens qu'il fait ».

La force est une vertu cardinale; parce qu'une des grandes conditions qui caractérisent toutes les vertus lui appartient en propre sous sa raison la plus haute. En aucune autre vertu, en effet, ne brille, comme dans la force, la noble condition de la fermeté dans l'acte de la vertu ; car aucune autre vertu n'a à tenir contre d'aussi redoutables assauts. — Devons-nous en conclure que la force est la plus grande de toutes les vertus, l'emportant sur toutes en excellence. C'est ce qu'il nous faut maintenant considérer; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article XII.

Si la force l'emporte en excellence parmi toutes les vertus?

Trois objections veulent prouver que « la force l'emporte en excellence sur toutes les vertus ». — La première est un mot suggestif de « saint Ambroise », qui « dit, au livre des *Devoirs* (ch. xxxv) : *La force est comme la plus élevée parmi les autres vertus* ». — La seconde objection arguë de ce que « *la vertu porte sur ce qui est difficile et a raison de bien (Éthique*, liv. II, ch. III, n. 10; de S. Th., leç. 3). Or, la force a pour objet ce qu'il y a de plus difficile. Donc elle est la plus grande des vertus ». — La troisième objection déclare que « la personne de l'homme est plus digne que ses biens. Or, la force porte sur la personne de l'homme, que le sujet expose au péril de la mort pour le bien de la vertu; la justice, au contraire, et les autres vertus morales portent sur les autres choses extérieures. Donc la force est la plus importante parmi toutes les vertus morales ».

Nous avons ici deux arguments *sed contra*. Le premier est formé d'un beau texte de « Cicéron », qui « dit, au livre I du *Devoir : Dans la justice, la splendeur de la vertu est la plus grande : c'est en raison d'elle que les hommes sont appelés bons* ».

Le second argument *sed contra* s'appuie sur « Aristote », qui « dit, au livre I de la *Rhétorique* (ch. IX, n. 6) : *Ces vertus-là doivent être les plus grandes, qui sont les plus utiles aux autres.* Or, la libéralité semble être plus utile que la force. Donc elle est une plus grande vertu ». — Ce second argument *sed contra* ne sera pas accepté de nous. Il aura sa réponse.

Au corps de l'article, saint Thomas en appelle à « saint Augustin », qui « dit, au livre VI de *la Trinité* (ch. VIII), que *dans les choses qui ne sont point grandes par la masse, être grand est la même chose qu'être meilleur.* Il suit de là qu'une vertu est d'autant plus grande qu'elle est meilleure. Or, le bien de la raison constitue le bien de l'homme, d'après saint Denys, au chapitre IV des *Noms Divins* (de S. Th., leç. 22). Et ce bien convient essentiellement à la prudence, qui est la perfection de la raison. Quant à la justice, elle travaille à le réaliser, en ce sens qu'il lui appartient d'établir l'ordre de la raison dans toutes les choses humaines. Les autres vertus sont destinées à le conserver, pour autant qu'elles règlent les passions, afin qu'elles ne détournent point l'homme du bien de la raison », comme nous l'avons noté dès le premier article de la question présente. « Dans l'ordre de ces autres vertus, la force tient la première place, attendu que la crainte des périls de mort est tout ce qu'il y a de plus efficace pour faire que l'homme s'éloigne du bien de la raison. Et, après elle, vient la tempérance; parce que les plaisirs du toucher empêchent le plus, parmi les autres choses, le bien de la raison. Comme, d'autre part, ce qui se dit par mode d'attribution essentielle l'emporte sur ce qui se dit par mode de production au dehors, et que ceci à son tour l'emporte sur ce qui se dit par mode de conservation, en raison de l'éloignement de l'obstacle, il s'ensuit que parmi les vertus cardinales, la prudence est la première; puis, vient la justice; en troisième lieu, la force; et en quatrième lieu, la tempérance. Les autres vertus se rangent après

elles ». — On aura remarqué cette justification si profonde de l'ordre traditionnel assigné aux vertus cardinales entre elles et aussi à l'égard des vertus qui les suivent.

L'*ad primum* répond que « saint Ambroise met la force au-dessus des autres vertus en raison d'une certaine utilité générale, selon qu'elle est utile dans les choses de la guerre, et dans les choses de la cité et dans les choses domestiques. Aussi bien dit-il d'abord lui-même : *Maintenant, traitons de la force, laquelle, en quelque sorte au-dessus des autres, porte sur les choses de la guerre et sur les choses domestiques* ».

L'*ad secundum* déclare que « la raison de vertu consiste plus dans le bien que dans le difficile. Et voilà pourquoi la grandeur de la vertu ne doit pas tant se mesurer sur la raison de difficile que sur la raison de bien ».

L'*ad tertium* fait observer que « l'homme n'expose point sa personne aux périls de mort, si ce n'est pour conserver la justice. Et, par suite, la louange » ou le mérite « de la force dépend en quelque sorte de la justice. Aussi bien saint Ambroise dit au livre Ier des *Devoirs* (ch. xxxv), que *la force sans la justice est une matière d'iniquité; car plus elle a de puissance, plus elle est prompte à opprimer celui qui est inférieur.*

Nous avons déjà dit qu'un des deux arguments *sed contra* demanderait une réponse.

« Nous concédons le premier ».

« Au second, nous répondons que si la libéralité est utile, c'est à l'endroit de certains bienfaits particuliers. La force, au contraire, a une utilité générale pour conserver tout l'ordre de la justice », empêchant que l'homme ne déserte le devoir ou le bien de la raison en n'importe quel ordre, sous le coup des plus grandes craintes. « Et voilà pourquoi Aristote dit, au livre Ier de *la Rhétorique* (ch. ix, n. 6), que *ceux qui sont justes et forts sont le plus aimés, parce qu'ils sont le plus utiles et dans la guerre et dans la paix* ».

L'homme étant ce qu'il est, composé d'une double nature dont la partie raisonnable, pour être la plus élevée et celle qui doit tout régir chez lui, ne laisse pas que de pouvoir être

fâcheusement impressionnée par la partie sensible en contact immédiat avec les réalités concrètes d'une action si puissante et si vive sur le fond même de notre être, a besoin, à l'effet de rester toujours digne de lui-même et vraiment homme, que la partie affective sensible soit tellement modelée et maîtrisée par la raison, qu'elle-même ne soit susceptible d'aucun mouvement tendant à détourner l'homme de ce qui lui est marqué par la raison et qui constitue pour lui le devoir et la vertu. Parmi les mouvements de la partie affective sensible qui pourraient ainsi détourner l'homme du chemin de la vertu ou l'empêcher de le suivre, ceux qui seraient le plus de nature à produire cet effet sont les mouvements causés par ce qu'il y a de plus grand dans l'ordre du péril et du danger, savoir l'imminence d'une mort qui menace alors qu'il s'agit d'accomplir son devoir ou de faire ce que la raison et la vertu demandent. Ce sont directement et de soi les dangers immédiats de mort au cours d'une guerre juste à soutenir contre un ennemi mortel, qu'il s'agisse d'ennemi du dehors ou même d'ennemi du dedans et sous forme de persécution particulière. Une vertu spéciale a pour objet de faire que la partie affective sensible soit disposée en tel mode dans l'ordre de la raison que ces sortes de mouvements ne s'y élèvent jamais de manière à détourner l'homme de son devoir. On l'appelle la vertu de force. Mais elle a ceci de particulier, que dans l'accomplissement de son acte, en raison du côté afflictif qui atteint la partie sensible, elle ne donne point, comme les autres vertus, la sensation de plaisir que tout acte de vertu implique essentiellement. Et, toutefois, sa raison de vertu fait que perfectionnée par elle la partie affective sensible demeure ce qu'elle doit être en face des dangers les plus imprévus et les plus soudains. Elle peut d'ailleurs, quand il lui faut vaquer à son acte secondaire, qui est l'acte d'aller au-devant même du péril et de foncer sur lui pour l'écarter, faire appel à une juste colère qui est de nature à l'aider puissamment dans cet acte. En raison de l'importance de son objet, la force est une vertu cardinale, qui vient, dans l'ordre des vertus, immédiatement après la justice et avant la tempérance.

Parmi les actes de la vertu de force, il en est un qui demande à être étudié en lui-même spécialement et directement; parce qu'il est d'une excellence et d'une importance exceptionnelles. C'est l'acte du martyre. Il va faire l'objet de la question suivante.

QUESTION CXXIV

DU MARTYRE

Cette question comprend cinq articles :

1° Si le martyre est un acte de vertu?
2° De quelle vertu est-il l'acte?
3° De la perfection de cet acte.
4° De la peine du martyre.
5° De sa cause.

L'ordre de ces articles apparaît de lui-même. Nous n'avons pas non plus à nous attarder pour souligner l'importance de cette question. Elle apparaîtra dans tout son éclat à mesure que nous la lirons. Qu'il suffise de faire remarquer seulement que son intérêt s'augmente encore du rôle qu'elle joue dans la canonisation des saints. De là une nécessité toute spéciale de la bien entendre. — Venons tout de suite à l'article premier.

Article Premier.

Si le martyre est un acte de vertu?

Cet article est spécial à la *Somme théologique*. Nulle part ailleurs, dans les œuvres de saint Thomas, nous ne trouvons d'article correspondant. — Trois objections veulent prouver que « le martyre n'est pas un acte de vertu ». — La première dit que « tout acte de vertu est volontaire. Or, le martyre quelquefois n'est pas volontaire; comme on le voit dans les saints Innocents qui furent tués pour le Christ, desquels saint Hilaire dit, *sur saint Mathieu* (ch. 1) *qu'ils étaient portés au sein de l'éter-*

nité par la gloire du martyre. Donc le martyre n'est pas un acte de vertu ». — La seconde objection déclare que « rien d'illicite n'est un acte de vertu. Or, se tuer soi-même est chose illicite, comme il a été vu plus haut (q. 64, art. 5). Et cependant par là se réalise » quelquefois « le martyre. Saint Augustin dit, en effet, au livre Ier de *la Cité de Dieu* (ch. XXVI), que *certaines saintes femmes, au temps de la persécution, pour éviter ceux qui en voulaient à leur pudeur, se précipitèrent dans le fleuve et y périrent; et leur martyre se célèbre dans l'Église catholique par un nombreux concours de vénération.* Donc le martyre n'est pas un acte de vertu ». — La troisième objection fait observer qu'« il est louable que quelqu'un s'offre lui-même spontanément à accomplir ce qui est un acte de vertu. Or, il n'est pas louable que quelqu'un s'offre lui-même au martyre; mais plutôt cela semble être présomptueux et dangereux. Donc le martyre n'est pas un acte de vertu ».

L'argument *sed contra* oppose que « la récompense de la béatitude n'est due qu'à ce qui est acte de vertu. Or, elle est due au martyre; selon cette parole que nous lisons en saint Matthieu, ch. V (v. 10) : *Bienheureux ceux qui souffrent persécution pour la justice; parce que le Royaume des cieux est à eux.* Donc le martyre est un acte de vertu ».

Au corps de l'article, saint Thomas n'a que deux mots, mais qui tranchent excellemment la question posée. « Comme il a été dit, rappelle-t-il (q. 123, art. 12), il appartient à la vertu, que l'homme soit conservé dans le bien de la raison. Or, le bien de la raison consiste dans la vérité, comme dans son objet propre; et dans la justice, comme dans son effet propre, ainsi qu'il ressort de ce qui a été dit (endroit précité; et aussi q. 109, art. 1, 2). Puis donc qu'il appartient à la raison de martyre, que l'homme demeure ferme dans la vérité et la justice contre les assauts des persécuteurs, il s'ensuit manifestement que le martyre est un acte de vertu ». — Retenons dès maintenant cette notion du martyre que saint Thomas vient de nous préciser dans ce premier article : *demeurer ferme dans la vérité et la justice contre les assauts des persécuteurs.* Tout ce que nous aurons à dire du martyre s'y trouve déjà contenu en germe.

L'*ad primum* déclare que « quelques-uns ont dit (cf. *Homélies XXVII, sur divers passages de saint Matthieu*, hom. III, parmi les œuvres de saint Jean Chrysostome), que dans les saints Innocents, l'usage du libre arbitre avait été avancé par miracle, en telle sorte qu'eux aussi auraient subi le martyre volontairement. — Mais, reprend saint Thomas, parce que ceci n'est point confirmé par l'autorité des Écritures, il est mieux de dire que la gloire du martyre que les autres méritent par leur propre volonté a été accordée par la grâce de Dieu à ces petits enfants mis à mort pour le Christ. C'est qu'en effet répandre son sang pour le Christ tient la place du baptême. De même donc que pour les enfants baptisés le mérite du Christ agit, par la grâce baptismale, à l'effet de leur assurer la gloire; de même, dans ceux qui furent tués pour le Christ, le mérite du martyre du Christ agit à l'effet de leur assurer la palme du martyre. Aussi bien, saint Augustin, dans un sermon de l'*Épiphanie* (ch. III), dit, comme s'adressant à eux : *Celui-là doutera de votre couronne dans votre passion pour le Christ, qui estime aussi que le baptême du Christ ne peut être utile aux enfants. Vous n'aviez point l'âge de croire au Christ qui devait subir sa Passion; mais vous aviez une chair dans laquelle vous subissiez la passion pour le Christ qui devait subir la sienne* ». — On remarquera ce qu'a de particulièrement théologique cette belle et profonde raison donnée ici par saint Augustin et saint Thomas.

L'*ad secundum* répond encore avec saint Augustin à la difficulté si délicate que soulevait l'objection. « Comme saint Augustin le dit au même endroit », d'où était pris le texte que l'objection citait, « *il est possible que par certains témoignages dignes de foi la divine Providence ait persuadé l'Église d'honorer les saintes dont il s'agit* ». — Cette réponse suppose ce que nous avions établi à la question 64, art. 5, *ad 2um*, que nul ne peut se donner la mort à lui-même sans péché, à moins qu'il n'agisse sans une motion spéciale de l'Esprit-Saint; et alors, à vrai dire, il ne se donne pas la mort, mais il dispose de sa vie selon qu'il plaît à Dieu qui en est le Maître.

L'*ad tertium* explique quelle doit être l'attitude de l'âme à

ST. BASIL'S SEMINARY LIBRARY

l'endroit du martyre. Bien que le martyre soit un acte de vertu et que nous devions spontanément accomplir les actes de vertu, il ne s'ensuit pas que l'on doive aller soi-même au-devant du martyre. C'est qu'en effet, « les préceptes de la loi portent sur les actes des vertus. Mais il a été dit plus haut (1ª-2ªᵉ, q. 108, art. 4, *ad 4ᵘᵐ*), que certains préceptes de la loi divine sont donnés par rapport à la préparation ou à la disposition de l'âme; c'est-à-dire que l'homme devra être prêt à faire ceci ou cela, si l'occasion s'en présente. Et, pareillement, certaines choses appartiennent à l'acte de la vertu selon la préparation de l'âme, en ce sens que tel cas survenant l'homme agira conformément à la raison. Or, ceci paraît surtout devoir être observé dans le martyre, qui consiste dans le fait de soutenir comme il convient les tourments infligés d'une manière injuste : l'homme, en effet, ne doit pas donner à un autre l'occasion d'agir injustement; mais si l'autre agit injustement, alors lui-même doit le souffrir comme il convient ». — Si donc il est permis et s'il est même excellent de nourrir dans son cœur un tel amour pour Dieu et pour sa vérité ou sa justice, qu'on serait heureux de donner sa vie en témoignage de cette justice et de cette vérité, il faudrait bien se garder de souhaiter d'avoir à subir le martyre en telle occasion et de la part de telles personnes; car ce serait souhaiter du même coup qu'en telle occasion et de la part de telles personnes un crime soit commis contre la vérité ou la justice. Ce n'est que si l'occasion elle-même se présente, et entièrement contre notre gré, qu'alors il sera permis et souverainement louable d'aller au martyre même avec un saint enthousiasme. Et c'est ainsi, en effet, qu'ont agi tous les grands saints martyrs dont l'Église célèbre la mémoire.

Le martyre est un acte de vertu; car il consiste en ce que l'homme demeure fidèle au bien de la raison : par lui, en effet, l'homme se maintient inébranlable dans la vérité et la justice, malgré les assauts les plus terribles de la persécution. — Mais cet acte de vertu, à quelle vertu appartient-il. Est-ce à la vertu de force? C'est ce qu'il nous faut maintenant examiner; et tel est l'objet de l'article suivant.

Article II.

Si le martyre est un acte de la force?

Ici encore, nous avons un article qui est entièrement propre à la *Somme théologique*. — Trois objections veulent prouver que « le martyre n'est pas un acte de la force ». — La première arguë de ce que « martyr, en grec, signifie *témoin*. Or, le témoignage est rendu à la foi du Christ, selon cette parole du livre des *Actes*, ch. I (v. 8) : *Vous serez mes témoins à Jérusalem*, etc. Et saint Maxime (de Turin) dit, en l'un de ses sermons (sermon LXXXVIII) : *La mère du martyre est la foi catholique, que les illustres athlètes ont signée de leur sang*. Donc le martyre est plutôt un acte de la foi qu'un acte de la force ». — La seconde objection dit que « l'acte louable appartient surtout à cette vertu qui incline à le produire, qui est manifestée par lui, et sans laquelle il n'a pas de valeur. Or, c'est surtout la charité qui incline au martyre; aussi bien, dans un sermon de saint Maxime, il est dit (serm. XVI) : *La charité du Christ a triomphé dans ses martyrs*. De même, c'est la charité qui est le plus manifestée par l'acte du martyre; selon cette parole du Christ en saint Jean, ch. XV (v. 13) : *Nul n'a de plus grand amour que de donner sa vie pour ses amis*. Et, pareillement, sans la charité le martyre n'a aucune valeur; suivant ce mot de la première Épître *aux Corinthiens*, ch. XIII (v. 3) : *Si je livre mon corps aux flammes et que je n'aie point la charité, cela ne me sert de rien*. Donc le martyre est plutôt un acte de la charité qu'un acte de la force ». — La troisième objection est une parole de « saint Augustin », qui « dit, dans un sermon sur saint Cyprien (serm. CCCXI) : *Il est facile de vénérer un martyr en le louant; mais c'est chose grande d'imiter sa foi et sa patience*. Or, dans tout acte de vertu, est surtout louée la vertu dont il est l'acte. Donc le martyre est plutôt l'acte de la patience que de la force ».

L'argument *sed contra* apporte ici, avec un admirable à-propos, le témoignage du grand « saint Cyprien », qui « dit, dans l'épître *aux Martyrs et aux Confesseurs* (ép. VIII) : *O bienheureux martyrs, quelles louanges vous donnerai-je? O soldats si pleins de force, par quel éloge ma voix expliquera-t-elle l'énergie de votre résistance?* Puis donc que chacun est loué pour la vertu dont il accomplit l'acte, il s'ensuit que le martyre est un acte de la force ».

Au corps de l'article, saint Thomas résume d'abord, en une proposition, la doctrine exposée à la question précédente. « Comme on le voit, dit-il, par ce qui a été montré plus haut, il appartient à la force de confirmer l'homme dans le bien de la vertu contre les périls, surtout contre les périls de la mort, et plus encore contre les périls de la mort qui est dans la guerre. Or, il est manifeste que dans le martyre l'homme est affermi dans le bien de la vertu, alors qu'il n'abandonne point la foi et la justice, malgré les périls imminents de mort, qui proviennent même de l'action des persécuteurs dans une sorte de combat particulier. Aussi bien saint Cyprien dit, dans un de ses sermons (endroit précité) : *La multitude des assistants a vu le céleste combat, et les serviteurs du Christ demeurés fermes dans la lutte, à la voix libre, à l'âme incorruptible, à la vertu divine.* D'où il suit manifestement que le martyre est l'acte de la force. Et voilà pourquoi l'Église lit au sujet des martyrs (dans l'épître de la messe des martyrs; cf. ép. *aux Hébreux*, ch. XI, v. 34) : *Ils ont été forts dans la guerre* ».

L'*ad primum* répond que « dans l'acte de la force, deux choses sont à considérer. La première est le bien dans lequel le fort s'affermit; et ceci est la fin de la force. La seconde est la fermeté elle-même, qui fait que quelqu'un ne cède pas aux causes contraires qui luttent contre ce bien; et en cela consiste l'essence de la force. Or, de même que la force civique affermit le cœur de l'homme dans la justice humaine, pour la conservation de laquelle il tient contre les périls de mort; pareillement aussi la force dans l'ordre de la grâce affermit le cœur de l'homme dans le bien de *la justice de Dieu qui est par la foi de Jésus-Christ*, comme il est dit *aux Romains*, ch. III (v. 22).

Et ainsi le martyre se compare à la foi comme à la fin dans laquelle » ou en vue de laquelle « l'homme s'affermit; et à la force, comme à l'habitus qui produit l'acte » de demeurer ferme.

L'*ad secundum* explique que « la charité incline à l'acte du martyre à titre de premier et principal motif, par mode de vertu qui commande; tandis que la force incline à cet acte à titre de motif propre, par mode de vertu qui le produit. Et de là vient aussi que le martyre est l'acte de la charité comme de la vertu qui le commande, et il est l'acte de la force, comme de la vertu qui le produit. Il suit de là aussi qu'il manifeste l'une et l'autre de ces deux vertus. Quant au fait d'être méritoire, il le tient de la charité, comme du reste tout acte de vertu. Et c'est pour cela que sans la charité il n'a aucune valeur ».

L'*ad tertium* rappelle que « comme il a été dit (q. 123, art. 6), l'acte principal de la force est l'acte de tenir; et c'est à cet acte que le martyre appartient; non à l'acte secondaire, qui est l'acte d'attaquer. Et parce que la patience sert la force du côté de son acte principal, qui est l'acte de tenir, de là vient aussi que par mode de concomitance la patience est louée dans les martyrs ». — Nous devons soigneusement retenir cette réponse. Nous y voyons que l'acte d'attaquer n'appartient pas à la raison du martyre. Et par l'acte d'attaquer, il faut entendre ici tout mouvement qui fait qu'on se porte contre un ennemi en vue d'en triompher et de le mettre dans l'impossibilité de nuire. Le martyr est essentiellement passif dans l'ordre de l'action extérieure. Il subit, sans que sa volonté fléchisse, l'action d'un ennemi qui en veut à sa volonté bonne et qui pour en venir à bout ne recule devant aucun méfait.

Tout de suite, et en raison même de cette nature du martyre que nous venons de préciser, une nouvelle question se pose. Faut-il dire que le martyre est l'acte de la plus grande perfection? La question est du plus haut intérêt. Saint Thomas va la résoudre avec un surcroît d'éblouissante lumière. Elle forme l'objet de l'article suivant.

Article III

Si le martyre est l'acte de la plus grande perfection?

Trois objections veulent prouver que « le martyre n'est point l'acte de la plus grande perfection ». — La première dit que « cela semble appartenir à la perfection de la vertu, qui tombe sous le conseil, et non sous le précepte, parce que cela n'est point de nécessité pour le salut. Or, le martyre paraît être de nécessité pour le salut. L'Apôtre dit, en effet, *aux Romains*, ch. x (10) : *On croit dans son cœur pour la justice; et l'on confessse sa foi par ses paroles pour le salut;* et, dans la première épître de saint Jean, il est dit, ch. III (v. 16), que *nous devons donner notre vie pour nos frères.* Donc le martyre n'appartient pas à la perfection », qui est une chose de surérogation. — La seconde objection déclare qu' « il semble qu'il y ait une plus grande perfection à donner à Dieu son âme, ce qui se fait par l'obéissance, qu'à lui donner son propre corps, ce qui se fait par le martyre; et c'est pourquoi saint Grégoire dit, au livre dernier de ses *Morales* (ch. XIV, ou X, ou XII), que l'*obéissance est préférée à tous les sacrifices de victimes.* Donc le martyre n'est pas l'acte de la plus grande perfection ». — La troisième objection fait remarquer qu' « il semble meilleur d'être utile aux autres que de se conserver soi-même dans le bien ; parce que *le bien de la nation est meilleur que le bien d'un seul homme*, selon Aristote, au livre I de l'*Éthique* (ch. II, n. 8; de S. Th., leç. 2). Or, celui qui subit le martyre n'est utile qu'à soi ; celui, au contraire, qui enseigne est utile à beaucoup. Donc l'acte d'enseigner et de gouverner des sujets est plus parfait que l'acte du martyre ».

L'argument *sed contra* en appelle à « saint Augustin », qui, « au livre de *la sainte Virginité* (ch. XLV, XLVI), préfère le martyre à la virginité, qui appartient à la perfection. Donc il semble que le martyre appartient le plus à la perfection ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit que « nous pouvons parler d'un acte de vertu d'une double manière. — D'abord, selon l'espèce de l'acte lui-même, en tant qu'il se compare à la vertu qui le produit immédiatement. De cette sorte, il ne peut pas être que le martyre, qui consiste dans le fait de supporter la mort comme il convient, soit le plus parfait de tous les actes de vertu. C'est qu'en effet, supporter la mort n'est pas chose louable en soi, mais seulement en tant que cela est ordonné à quelque bien qui consiste dans l'acte de la vertu, par exemple la foi et l'amour de Dieu. D'où il suit que cet acte de vertu, parce qu'il est la fin, est chose meilleure. — D'une autre manière, on peut considérer l'acte de vertu selon qu'il se compare au motif premier, qui est l'amour de charité. Et c'est surtout de ce chef qu'un acte donné a d'appartenir à la perfection de la vie; car, selon que l'Apôtre le dit, *aux Colossiens*, ch. III (v. 14), *la charité est le lien de la perfection*. Or, le martyre, parmi tous les actes vertueux, démontre ou manifeste le plus la perfection de la charité. C'est qu'en effet l'homme montre d'autant plus qu'il aime une chose, que pour elle il méprise une chose plus aimée, et qu'il choisit de souffrir une chose plus odieuse. Et, précisément, de tous les biens de la vie présente, c'est la vie elle-même que l'homme aime le plus, comme aussi, par contre, c'est la mort qui lui est le plus odieuse, surtout quand elle se présente avec les douleurs des tourments corporels, dont la crainte *détourne des plus grandes voluptés* même les animaux sans raison, selon que le dit saint Augustin au livre des *Quatre-vingt-trois Questions* (q. XXXVI). Et par là on voit que le martyre, parmi tous les autres actes humains, est le plus parfait selon son genre, comme étant le signe de la plus grande charité; d'après cette parole marquée en saint Jean, ch. XV (v. 13) : *Nul n'a une plus grande charité que s'il donne sa vie pour ses amis* ».

L'*ad primum* fait observer qu' « il n'est aucun acte de perfection, tombant sous le conseil, qui, en certain cas, ne tombe sous le précepte, comme étant de nécessité de salut; c'est ainsi que saint Augustin dit, au livre des *Mariages adultérins* (liv. II, ch. XIX), que l'homme tombe dans la nécessité de garder la

continence en raison de l'absence ou de l'infirmité de sa femme. Et donc il n'est pas contre la perfection du martyre, si en quelque cas il est de nécessité de salut. Il est, en effet, des cas, où subir le martyre n'est point de nécessité de salut; c'est ainsi qu'on lit souvent que de saints martyrs se sont offerts d'eux-mêmes spontanément au martyre par zèle pour la foi et pour la charité fraternelle ». Ceci ne contredit pas ce qui a été dit plus haut, à l'*ad 3um* de l'article premier, qu'on ne doit pas de soi-même spontanément aller au-devant du martyre. Il s'agissait là, en effet, de ceux qui s'offriraient ainsi au martyre, uniquement pour le bien que le martyre assure; car ce bien est balancé par le mal que commet l'auteur du martyre. Ici, au contraire, il s'agit d'occasions où l'auteur du martyre est déjà dans l'acte du mal et où l'on s'offre soi-même pour empêcher un autre mal, tel que la mort du prochain, ou le scandale de la foi. — Saint Thomas ajoute, à la fin de son *ad primum*, que « ces préceptes » dont parlait l'objection et qui étaient contenus dans les textes de saint Paul et de saint Jean, « se doivent entendre de la préparation de l'âme », en ce sens qu'il faut toujours être prêt à donner sa vie pour la vérité et la justice, si l'occasion de le faire nous était imposée.

L'*ad secundum* répond que « le martyre comprend ce qu'il peut y avoir de plus élevé dans l'obéissance, savoir que l'on soit obéissant jusqu'à la mort; comme nous lisons du Christ, *aux Philippiens*, ch. II (v. 8), qu'*Il s'est fait obéissant jusqu'à la mort*. Par où l'on voit que le martyre en lui-même est plus parfait que l'obéissance prise d'une façon absolue ».

L'*ad tertium* déclare que « cette raison » donnée par l'objection « procède du martyre selon sa propre espèce d'acte » de la vertu de force, abstraction faite du genre qui lui vient de la charité dont il est le signe. « De ce chef, en effet, il n'a pas d'exceller au-dessus de tous les actes des vertus; pas plus que la force n'est la plus excellente parmi toutes les vertus ».

Bien que supporter la mort, serait-ce d'ailleurs au milieu des plus cruels tourments et de la façon la plus héroïque, ne soit pas, de soi, le plus grand acte de vertu; cependant suppor-

ter ainsi la mort pour Dieu, aimé de l'amour de charité, est de tous les actes de vertu le plus grand; parce que c'est là le signe du plus grand amour de Dieu, en quoi consiste toute perfection : on méprise, en effet, pour Lui, la chose que tout être humain aime le plus en cette vie, et on le fait en acceptant généreusement ce qui inspire à l'homme le plus d'horreur. — Nous venons de parler de mort. Serait-ce donc que la mort est essentielle au martyre? Ici encore, la question est du plus haut intérêt et de la plus grande importance. Saint Thomas va la résoudre à l'article qui suit.

Article IV.

Si la mort est de la raison du martyre?

Quatre objections veulent prouver que « la mort n'est pas de la raison du martyre ». — La première apporte deux textes qui le donnent à entendre. C'est d'abord « saint Jérôme », qui « dit dans le sermon de l'Assomption (ép. IX, *à Paule et Eustochium*) : *J'ai bien dit, que la Vierge Mère de Dieu fut aussi martyre, quoiqu'elle ait fini sa vie en paix.* Et saint Grégoire dit (hom. III sur l'Évangile) : *Bien que l'occasion de la persécution fasse défaut, toutefois la paix a son martyre; car si nous ne mettons pas notre tête sous le tranchant du fer, à l'intérieur cependant nous abattons les désirs charnels avec le glaive de l'esprit.* Donc le martyre peut exister sans qu'on souffre la mort ». — La seconde objection propose un raisonnement assez subtil, qui motivera, du reste, une réponse fort intéressante. Elle rappelle ce que nous avions déjà vu dans la seconde objection de l'article premier. « On lit que pour sauver l'intégrité de la chair, certaines femmes ont louablement méprisé leur vie; et par là il semble que l'intégrité de la chasteté est préférée à la vie corporelle. Or, il arrive parfois que l'intégrité de la chair » ou la virginité « est enlevée ou qu'on tente de l'enlever pour la confession de la foi chrétienne; comme on le voit de sainte Agnès et de

sainte Lucie. Donc il semble que le martyre doive se dire plutôt quand une femme perd l'intégrité de sa chair » ou est violée « pour la foi du Christ, que si elle perdait même la vie corporelle. Et voilà pourquoi sainte Lucie dit » au juge impie qui la menaçait : « *Si tu ordonnes qu'on me fasse violence contre mon gré, la chasteté me sera une double couronne* », jointe à celle du martyre que cette violence me fera subir (cf. Actes de la sainte, et son office, le 13 déc.). — La troisième objection fait observer que « le martyre est un acte de la force. Or, il appartient à la force, non seulement de ne pas craindre la mort, mais aussi les autres adversités, comme le dit saint Augustin, au livre VI de *la Musique* (ch. xv). D'autre part, il est une foule d'autres adversités, en deçà de la mort, que d'aucuns peuvent supporter pour la foi du Christ; comme la prison, l'exil, la perte des biens, ainsi qu'on le voit par l'Épître *aux Hébreux*, ch. x (v. 34). Aussi bien célèbre-t-on précisément le martyre du Pape saint Marcel, qui cependant mourut dans sa prison » et non pas sous l'action du bourreau. « Donc il n'est point de la nécessité du martyre, que quelqu'un subisse la peine de mort ». — La quatrième objection rappelle que « le martyre est un acte méritoire, ainsi qu'il a été dit (art. 2, *ad 2am*; art. 3). Puis donc que l'acte méritoire n'existe pas après la mort, il faut qu'il existe avant. Et ainsi la mort n'est pas de la raison » ou de l'essence « du martyre ».

L'argument *sed contra* en appelle encore à « saint Maxime » de Turin, qui « dit, dans un sermon (serm. XVI), du martyr, qu'*il triomphe en mourant pour la foi, alors qu'il serait vaincu en vivant sans la foi* ».

Au corps de l'article, saint Thomas s'appuie sur la remarque déjà faite à l'occasion de l'objection première de l'article 2; savoir que « le martyr est ainsi appelé comme étant le témoin de la foi chrétienne. Or, par cette foi chrétienne, les choses visibles nous sont proposées comme devant être méprisées pour les choses invisibles, ainsi qu'il est dit dans l'Épître *aux Hébreux*, ch. xi (cf. IIe Épître *aux Corinthiens*, ch. iv, vv. 17, 18). Il s'ensuit qu'il appartient au martyre, que l'homme témoigne sa foi, en montrant en effet et par son acte, qu'il méprise toutes

les choses présentes, afin de parvenir aux biens futurs et invisibles. D'autre part, tant qu'il demeure à l'homme la vie corporelle, il n'a pas encore montré par son acte, qu'il méprise toutes les choses temporelles : car les hommes ont coutume de mépriser » ou de laisser « et leurs proches et tous les biens qu'ils possèdent, et même de souffrir les douleurs du corps, pour conserver leur vie. Aussi bien Satan », dans le livre de Job, ch. II, v. 4, « dit, au sujet de Job : *Peau pour peau; et tout ce qu'il a, l'homme le donnera pour son âme*, c'est-à-dire pour sa vie corporelle. Il suit de là que pour la raison parfaite du martyre, il est requis que l'homme subisse la mort pour le Christ ». En dehors de cela, il pourra y avoir une certaine similitude avec le martyre; mais ce ne sera point le martyre proprement dit.

Et c'est ce que nous dit expressément saint Thomas à l'*ad primum*. « Les textes que citait l'objection et tous les textes semblables qui pourraient se rencontrer » doivent s'entendre en tant qu'ils « parlent du martyre par mode d'une certaine similitude »; non du martyre au sens propre et formel.

L'*ad secundum* fait observer qu' « au sujet de la femme qui perd l'intégrité de la chair ou est condamnée à la perdre, à l'occasion de la foi du Christ, il n'est point manifeste au regard des hommes, si la femme souffre cela pour la foi chrétienne, et si ce n'est pas plutôt pour le mépris de la chasteté. Aussi bien, au regard des hommes, il n'y a pas là un témoignage suffisant. Et voilà pourquoi cette violence n'a point proprement la raison du martyre. Mais », ajoute saint Thomas, « auprès de Dieu, qui *scrute les cœurs* (I *Paralip.*, ch. XXVIII, v. 9; ps. VII, v. 10; *aux Romains*, ch. VIII, v. 27), cette violence peut être imputée à récompense », comme si c'était le martyre lui-même, « ainsi que le dit sainte Lucie ». — On aura remarqué, dans cette réponse, que, pour saint Thomas, la raison propre de martyre requiert qu'*il soit manifeste aux yeux des hommes* que c'est *précisément* en vue de la foi chrétienne et à l'effet de lui rendre témoignage qu'on subit la violence requise d'autre part pour le martyre et qui est la peine de mort infligée en haine de cette foi.

L'*ad tertium* appuie sur ce dernier point. « Comme il a été dit plus haut (q. 123, a. 4), la force consiste principalement en ce qui est les périls de mort; elle ne consiste dans les autres choses que par voie de conséquence. Et à cause de cela, le martyre aussi ne se dit point proprement du seul fait qu'on subit la prison, ou l'exil, ou la perte des richesses, si ce n'est peut-être en tant que la mort en est la suite ». C'était précisément le cas du pape saint Marcel dont parlait l'objection. Le mot de saint Thomas qui termine cette réponse ne doit pas s'entendre d'une façon dubitative : le mot « peut-être » en latin *fortè*, est souvent pris par saint Thomas simplement pour marquer une exception à la règle générale ou un cas spécial hors de l'affirmation commune. Le sens est donc, ici, que ces autres peines, par elles-mêmes, ne suffisent pas à donner la raison du martyre, à moins qu'elles n'aient pour conséquence effective et directe la mort. Par contre, quand les tourments sont d'une telle nature qu'ils vont à donner la mort et qu'ils la donneraient si une intervention miraculeuse n'y mettait obstacle, dans ce cas on a vraiment la raison du martyre, bien que la mort n'ait pas été subie. On a, dans ce sens, l'exemple fameux de sainte Thècle, protomartyre; et aussi celui de saint Jean sorti indemne de la chaudière d'huile bouillante où il avait été plongé à Rome devant la porte Latine.

L'*ad quartum* déclare que « le mérite du martyre n'est pas après la mort, mais dans le supplice même volontaire de la mort; en ce sens que l'homme souffre volontairement la mort qui lui est infligée. Il arrive cependant quelquefois, que l'homme, après avoir reçu, pour le Christ, des blessures mortelles, ou toutes autres tribulations continuées jusqu'à la mort, qu'il subit de la part des persécuteurs pour la foi du Christ, vit longtemps encore. Dans cet état, le mérite de l'acte du martyre se continue et aussi pendant tout le temps que l'homme subit ces sortes d'afflictions ». — Nous voyons, par là, que le mérite de l'acte du martyre n'est pas quelque chose qui consiste en une sorte de point indivisible. Il se continue de lui-même durant tout l'ensemble de ce qu'on appelle si bien, dans la langue de l'Église, *les actes du martyr*.

Le martyre, au sens propre, ne se dit jamais qu'en fonction d'une mort violente couronnant ou devant naturellement couronner la résistance opposée à l'action impie du persécuteur qui s'attaque ouvertement aux choses de la foi chrétienne. — Ce dernier aspect de la question, que nous venons d'indiquer ou d'affirmer en passant, au cours de cet article, demande à être directement étudié en lui-même. Nous devons examiner quelle est bien, en effet, la cause ou quel est le motif qui, proprement, spécifie le martyre. Car, nous l'avions déjà dit, à l'article 3, c'est la fin pour laquelle on la subit, qui donne à la mort le caractère de vertu qui la distingue. Est-il donc nécessaire de dire que seule la foi spécifie le martyre. C'est l'objet de l'article suivant.

Article V.

Si la foi seule est la cause du martyre?

Trois objections veulent prouver que « la foi seule est la cause du martyre ». — La première arguë du texte où « il est dit, dans la première épître de saint Pierre, ch. IV (v. 15, 16) : *Que nul d'entre vous ne souffre comme homicide, ou comme voleur*, ou pour toute autre chose de ce genre ; *mais si c'est comme chrétien, qu'il n'en rougisse pas, et qu'au contraire il glorifie Dieu en ce nom.* Or, l'homme est dit chrétien, du fait qu'il a la foi du Christ. Donc seule la foi du Christ donne à ceux qui souffrent » pour elle « la gloire du martyre ». — La seconde objection appuie sur le nom même de martyr. « *Martyr* se dit comme si l'on disait *témoin*. Or, le témoignage n'est rendu qu'à la vérité. D'autre part, ce n'est pas par le témoignage de toute vérité, que l'homme est dit martyr; c'est seulement par le témoignage de la vérité divine. Sans quoi, si quelqu'un mourait pour la confession d'une vérité de la géométrie, ou de toute autre science spéculative, il serait martyr; ce qui serait ridicule. Donc la foi seule est la cause du martyre ». — La troisième ob-

jection fait remarquer que « parmi les autres œuvres de vertu, celles-là semblent l'emporter, qui sont ordonnées au bien commun; car *le bien de la nation est meilleur que le bien d'un seul*, d'après Aristote, au livre I de l'*Éthique* (ch. II, n. 8; de S. Th., leç. 2). Si donc quelque autre bien était cause du martyre, il semblerait surtout que ceux-là seraient des martyrs, qui meurent pour la défense de la chose publique. Chose que la pratique de l'Église ne reconnaît pas; car on ne célèbre pas les martyres des soldats qui meurent dans une guerre juste. Donc la foi seule paraît être la cause du martyre ». — On aura remarqué l'intérêt exceptionnel des objections qui viennent d'être données. Elles nous permettront de fixer avec la dernière précision cette grande doctrine du martyre.

L'argument *sed contra* oppose qu' « il est dit en saint Matthieu, ch. V (v. 10) : *Bienheureux ceux qui souffrent persécution pour la justice;* et cela se réfère au martyre, comme le dit la glose en cet endroit. Or, à la justice appartiennent non seulement la foi, mais aussi les autres vertus », à parler de la justice dans le sens général d'état de justice. « Donc même les autres vertus peuvent être cause du martyre ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « comme il a été dit (obj. 2, art. 4), les *martyrs* sont ainsi appelés à titre de *témoins* : en ce sens qu'en souffrant dans leur corps jusqu'à la mort, ils rendent témoignage à la vérité, non pas à n'importe quelle vérité, mais *à la vérité qui est selon la piété* (*à Tite*, ch. I, v. 1), laquelle nous a été manifestée par le Christ; et de là vient que l'on dit *les martyrs du Christ*, comme étant ses témoins. Or, cette vérité est la vérité de la foi, qui est la cause de tout martyre », au sens pur et simple et selon qu'on parle de martyre dans l'Église de Dieu. — « Mais, ajoute saint Thomas, à la vérité de la foi n'appartient pas seulement la croyance intérieure du cœur; la protestation extérieure en fait aussi partie. Laquelle protestation extérieure consiste non seulement dans les paroles par lesquelles on confesse la foi, mais aussi dans les faits ou dans les actes qui montrent que l'homme a la foi; selon cette parole de saint Jacques, ch. II (v. 18) : *Je le montrerai par les œuvres ma foi.* Aussi bien est-il dit de certains,

dans l'Épître *à Tite*, ch. I (v. 16) : *Ils confessent en paroles qu'ils connaissent Dieu; et ils le nient par leurs actes.* Il suit de là que les œuvres de toutes les vertus, selon qu'elles se réfèrent à Dieu, sont de certaines protestations de la foi, qui nous fait connaître, en effet, que Dieu demande de nous ces œuvres, et qu'Il nous en récompense. Et, à ce titre, elles peuvent être la cause du martyre. De là vient, remarque saint Thomas, qu'on célèbre dans l'Église le martyre de saint Jean-Baptiste, qui subit la mort, non pas pour la négation de la foi, mais pour avoir repris l'adultère »

L'*ad primum* déclare qu' « est appelé chrétien, celui qui appartient au Christ. Or, l'homme est dit appartenir au Christ, non pas seulement du fait qu'il a la foi du Christ; mais aussi en raison de ce que mû par l'Esprit du Christ il se porte aux actions vertueuses : selon cette parole de l'Épître *aux Romains*, ch. VIII (v. 9) : *Si quelqu'un n'a pas l'Esprit du Christ, celui-là ne lui appartient pas;* et encore, parce que, à l'exemple du Christ, il meurt aux péchés : selon ce mot de l'Épître *aux Galates*, ch. V (v. 24) : *Ceux qui appartiennent au Christ ont crucifié leur chair avec ses convoitises.* Il suit de là que souffre comme chrétien, non pas seulement celui qui souffre pour la confession de la foi qui se fait par les paroles, mais encore celui qui souffre pour n'importe quelle bonne œuvre à réaliser ou pour n'importe quel péché à éviter en vue du Christ; car tout cela appartient à la protestation de la foi ». — Cette réponse est d'une importance extrême. Elle nous montre, complétant et expliquant la doctrine du corps de l'article, que le motif du martyre, au sens le plus précis et le plus formel de ce mot, peut être n'importe quel acte à faire ou à éviter, commandé ou défendu par la doctrine du Christ, pour lequel on souffre et l'on meurt en résistant à ceux qui voudraient nous rendre infidèles : et, précisément, ce dernier mot dit tout; car il comprend le double sens de la foi et des œuvres. Souffrir et mourir pour rester fidèle à l'enseignement du Christ, voilà la cause unique, mais complète, du vrai martyre.

L'*ad secundum* fait observer que « la vérité des autres sciences n'appartient pas au culte de la divinité. Et voilà pourquoi

elle n'est point dite être *selon la piété*. D'où il suit que sa confession, non plus, ne peut pas être dite directement cause du martyre » : la vérité de ces autres sciences, distinctes de l'enseignement donné par le Christ et gardé par son Église, ne pourraient devenir la cause directe du martyre, qu'autant qu'elles auraient une connexion de nécessité avec cet enseignement et que par suite elles en feraient partie, ce qui peut arriver surtout pour les vérités philosophiques. — « Mais, ajoute saint Thomas, parce que tout mensonge est un péché, comme il a été vu plus haut (q. 110, art. 3), le fait d'éviter le mensonge, au sujet de n'importe quelle vérité, en tant que le mensonge est un péché contraire à la loi divine, peut être cause du martyre ».

L'*ad tertium* accorde que « le bien de la chose publique est le plus grand parmi les biens humains. Mais le bien divin, qui est la cause propre du martyre, l'emporte sur le bien humain ». Il ne s'ensuit donc pas, comme le voulait l'objection, que le seul fait de donner sa vie pour le bien de sa patrie dans une guerre juste, suffise à constituer la cause ou le motif qui spécifie le martyre. — « Toutefois, parce que le bien humain peut devenir divin, comme lorsqu'on le réfère à Dieu, n'importe quel bien humain » pour lequel on souffre et on meurt, « peut être la cause du martyre, selon qu'il est rapporté à Dieu ». — Et nous voyons, par ce dernier mot, ce qui constitue proprement et spécifiquement la raison du martyre : c'est le bien divin, d'ordre surnaturel, tel que la foi du Christ nous le révèle et nous le commande. Souffrir et mourir pour rester fidèle à son devoir, ou pour assurer n'importe quel bien, selon que ce bien est pris en fonction de la fin dernière surnaturelle, est proprement et spécifiquement l'acte du martyre.

On pourrait donc, au terme de cette lumineuse question, définir ainsi le martyre : un acte de la vertu de force qui fait que même sous le coup de la mort on ne se désiste point des choses qui sont le propre du chrétien, alors qu'on souffre la persécution de quelque ennemi de ces choses-là.

Le martyre était l'acte principal de la force ; et la force, nous

l'avons vu, a pour objet propre de réprimer les mouvement de crainte ou de modérer les mouvements d'audace qui surgis sent dans l'homme en présence du péril, plus spécialement di péril de mort dans une guerre juste, afin que l'homme, mal gré l'action de ces périls sur lui, ne déserte jamais le bien de l: raison. Il suit de là que l'homme pourra pécher contre la vertu de force d'une double manière : ou en n'étant pas ce qu'il doit être du côté de la crainte; ou en n'étant pas ce qu'il doit être du côté de l'audace. Du côté même de la crainte, il pourra pécher soit par excès, ayant trop de crainte; soit par défaut, s'il n'en a pas assez. C'est pourquoi, « devant maintenant traiter des vices opposés à la force, nous traiterons : premièrement de la crainte (q. 125); secondement, du manque de crainte (q. 126); troisièmement, de l'audace (q. 127) ». L'étude de la crainte va faire l'objet de la question suivante.

QUESTION CXXV

DE LA CRAINTE

Cette question comprend quatre articles :

1° Si la crainte est un péché?
2° Si elle s'oppose à la force?
3° Si elle est un péché mortel?
4° Si elle excuse ou si elle diminue le péché?

Article Premier.

Si la crainte est un péché?

Trois objections veulent prouver que « la crainte n'est pas un péché ». — La première dit que « la crainte est une passion, comme il a été vu plus haut (1ª-2ªᵉ, q. 23, art. 4; q. 41, art. 1). Or, *les passions ne motivent ni les louanges ni le blâme*, comme il est dit au livre II de l'*Éthique* (ch. v, n. 3; de S. Th., leç. 5). Puis donc que tout péché motive le blâme, il semble que la crainte n'est pas un péché ». — La seconde objection déclare que « rien de ce qui est commandé dans la loi divine n'est péché; car la loi du Seigneur est immaculée, comme il est dit dans le psaume (XVIII, v. 8). Or, la crainte est commandée dans la loi de Dieu; car il est dit *aux Éphésiens*, ch. VI (v. 5) : *Esclaves, obéissez à vos maîtres charnels avec crainte et tremblement*. Donc la crainte n'est pas un péché ». — La troisième objection fait observer que « rien de ce qui se trouve naturellement dans l'homme n'est un péché; parce que le péché est *contre nature*, comme le dit saint Jean Damascène, au livre II de *la Foi Orthodoxe* (ch. IV, XXX). Or, craindre est naturel à l'homme; et de là vient qu'Aristote dit, au livre III de l'*Éthique* (ch. VIII, n. 7;

de S. Th., leç. 15) que *l'homme sera idiot ou privé du sens de la douleur, s'il ne craint rien, ni les tremblements de terre, ni les inondations*. Donc la crainte n'est pas un péché ».

L'argument *sed contra* se réfère à ce que « le Seigneur dit, en saint Mathieu, ch. x (v. 28) : *Ne craignez point ceux qui tuent le corps*. Et, dans Ézéchiel, il est dit, ch. II (v. 6) : *Ne les crains pas et ne redoute point leurs discours* ».

Au corps de l'article, saint Thomas, rappelant un des points les plus lumineux et les plus essentiels en même temps que les plus profonds de sa doctrine morale, fait observer qu' « une chose est dite péché dans les actes humains pour une raison de désordre ; c'est qu'en effet, le bien de l'acte humain se trouve dans un certain ordre, comme il ressort de ce qui a été dit plus haut (q. 109, art. 2 ; q. 114, art. 2). Or, c'est là l'ordre voulu, que l'appétit » et il s'agit ici proprement de l'appétit sensible « soit soumis au gouvernement de la raison. D'autre part, la raison dicte qu'il faut fuir certaines choses, et que d'autres doivent être recherchées ; et, parmi les choses à fuir, il en est dont elle dicte qu'il faut les fuir plus que d'autres ; comme aussi, parmi les choses à rechercher, il en est dont elle dicte qu'il faut les rechercher plus que d'autres ; et dans la mesure où un bien doit être recherché, dans cette mesure-là il faut fuir le mal contraire. De là vient que la raison dicte que certains biens doivent être recherchés plus qu'il ne faut fuir certains maux. Lors donc que l'appétit fuit ce que la raison dicte qu'il faut supporter afin de ne pas laisser d'autres choses qui doivent être recherchées plutôt, dans ce cas la crainte est désordonnée et elle a la raison de péché. Lorsque, au contraire, l'appétit, dans son mouvement de crainte, fuit ce qu'il faut fuir selon la raison, alors l'appétit n'est pas désordonné ni non plus un péché ». — On le voit : par elle-même, la crainte, qui est un mouvement de l'appétit tendant à s'éloigner du mal qui menace, n'est ni bonne ni mauvaise moralement. Elle sera l'un ou l'autre, selon que dans son mouvement elle demeurera soumise à la raison ou qu'elle agira contrairement à elle.

Et c'est ce que nous explique encore saint Thomas à l'*ad primum*. « La crainte, dit-il, prise en général, implique, dans

son concept, d'une façon universelle, la fuite : aussi bien, de ce chef, elle n'a ni la raison de bien ni la raison de mal. Il en est ainsi, du reste, de toutes les autres passions. Et c'est pour cela qu'Aristote dit que les passions ne sont ni louables ni blâmables : en ce sens qu'on ne loue ni ne blâme ceux qui se mettent en colère ou qui craignent; mais seulement ceux qui là-dessus ou en cela sont ou ne sont pas selon la raison ».

L'*ad secundum* répond que « cette crainte à laquelle invite l'Apôtre est en harmonie avec la raison : le serviteur, en effet, ou l'esclave doit craindre pour ne pas manquer aux égards et au service qu'il doit rendre à son maître ».

L'*ad tertium* déclare que « les maux auxquels l'homme ne peut pas résister et qu'il ne servirait à rien, pour le bien, de supporter, doivent être évités, au témoignage de la raison. Et par suite la crainte de tels maux n'est pas un péché ». Au contraire, ne pas craindre, en pareil cas, serait, comme le disait Aristote dans le texte cité par l'objection, le fait de quelque dépravation dans les principes même de la nature.

La crainte n'est pas un péché par elle-même. Mais elle peut l'être en certain cas. Il peut arriver, en effet, qu'elle soit désordonnée, se produisant contrairement aux ordres de la raison. Tel sera le cas de quiconque fuira, par son mouvement de crainte, ce que la raison ordonne de supporter ou contre quoi il faut tenir pour ne pas abandonner des biens d'ordre supérieur. — Mais ce péché de crainte, quand il existe, à quelle vertu s'oppose-t-il? Faut-il dire qu'il s'oppose à la vertu de force? C'est ce que nous devons maintenant considérer; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article II.

Si le péché de la crainte s'oppose à la force?

Cet article, comme aussi l'article suivant, sont propres à la *Somme théologique*. — Trois objections veulent prouver que

« le péché de la crainte ne s'oppose point à la force ». — La première rappelle que « la force porte sur les périls de mort, comme il a été vu plus haut (q. 123, art. 4). Or, le péché de la crainte ne regarde pas toujours les périls de mort. La glose dit, en effet, sur ce verset du psaume (CXXVII, v. 1) : *Bienheureux tous ceux qui craignent le Seigneur*, que *la crainte humaine est celle qui nous fait craindre de souffrir les périls de la chair ou de perdre les biens du monde.* Et, sur cette parole de saint Mathieu, ch. XXVI (v. 44) : *Il pria une troisième fois, redisant les mêmes paroles*, la glose dit qu'il y a trois espèces de mauvaise crainte : *la crainte de la mort, la crainte de l'humiliation, et la crainte de la douleur*. Donc le péché de la crainte ne s'oppose pas à la force ». — La second objection fait observer que « ce qui rend le plus la force digne de louange, c'est qu'elle s'expose aux périls de la mort. Or, quelquefois, l'homme s'expose à la mort par crainte de la servitude ou de l'ignominie; c'est ce que saint Augustin raconte, au livre I de *la Cité de Dieu* (ch. XXIV), de Caton, qui, pour ne pas tomber sous la servitude de César, se donna la mort. Donc le péché de crainte ne s'oppose pas à la force, mais plutôt à de la ressemblance avec elle ». — La troisième objection dit que « tout désespoir provient de quelque crainte. Or, le désespoir ne s'oppose point à la force, mais plutôt à l'espérance, comme il a été vu plus haut (q. 20, art. 1; 1ª-2ªᵉ, q. 40, art. 4). Donc le péché de crainte, non plus, ne s'oppose point à la force ».

L'argument *sed contra* s'appuie sur « Aristote », qui, « au livre II (ch. VII, n. 2 ; de S. Th., leç. 8) et au livre III (ch. VII, n. 12; de S. Th., leç. 15) de l'*Éthique*, affirme que la timidité » ou le fait de craindre indûment « s'oppose à la force ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle que « comme il a été dit plus haut (q. 19, art. 3; 1ª-2ªᵉ, q. 43, art, 1), toute crainte procède de l'amour : nul ne craint, en effet, que le contraire de ce qu'il aime. Or, l'amour n'est pas déterminé à un genre de vertu ou de vice ; mais l'amour ordonné est compris en chaque vertu, tout homme vertueux aimant le propre bien de la vertu ; et l'amour désordonné est compris en tout péché, car c'est de l'amour désordonné que procède la convoi-

tise désordonnée et coupable ». Nous retrouvons ici, admirablement résumé et précisé, le point de doctrine si important, en ce qui est de l'universalité de l'amour s'étendant à toutes les espèces d'actes humains, que nous avions souligné nous-mêmes plus haut dans le traité des passions (tome VII, p. 76). « Il suit de là que pareillement la crainte désordonnée se trouve comprise en tout péché : c'est ainsi que l'avare craint la perte de son argent ; l'intempérant, la perte du plaisir ; et de même pour les autres péchés. Mais la crainte principale est celle des périls de mort, comme il est prouvé au livre III de l'*Éthique* (ch. VI, n. 6; de S. Th., leç. 14) » : c'est là ce que tout être vivant craint le plus dans l'ordre des maux opposés aux biens temporels. « Et c'est pour cela que le désordre d'une telle crainte s'oppose à la force qui porte sur les périls de mort. Aussi bien est-ce par antonomase qu'on dit que la timidité » ou le fait de craindre et d'avoir peur indûment « est opposé à la vertu de force ». La crainte, la peur, prise dans son sens pur et simple ou par antonomase, s'entend de la peur de ce qui peut donner la mort. Il s'ensuit que le péché de la peur ou de la crainte, dans son sens pur et simple, s'oppose à la vertu de force qui a pour objet de réprimer cette crainte.

L'*ad primum* dit que « ces textes dont parlait l'objection visent la crainte prise au sens général, laquelle peut, en effet, s'opposer aux diverses vertus ».

L'*ad secundum* répond que « les actes humains se jugent principalement sur la fin, comme il ressort de ce qui a été dit plus haut (1ª-2ªᵉ, q. 1, art. 3; q. 18, art. 6). Or, il appartient à celui qui a la vertu de force, de s'exposer aux périls de la mort en vue du bien. Celui, au contraire, qui s'expose aux périls de la mort », ou qui se donne la mort lui-même, « pour fuir la servitude ou quelque chose de pénible, est vaincu par la crainte, ce qui est le contraire de la force. Aussi bien, Aristote dit, au livre III de l'*Éthique* (ch. VII, n. 13; de S. Th., leç. 15), que *mourir pour fuir le besoin ou l'amour de ce qu'on ne peut avoir ou quelque chose qui attriste n'est pas d'un homme fort, mais d'un peureux; c'est, en effet, un manque d'énergie de fuir ce qui est dur* ». Nous trouvons confirmé ici ce que nous

avons dit plus haut, dans la question de l'homicide (q. 64, art. 5), au sujet du suicide, qu'il est toujours une lâcheté.

L'*ad tertium* déclare que « comme il a été dit plus haut (1ª-2ªᵉ, q. 45, art. 2), de même que l'espoir est le principe de l'audace, pareillement la crainte est le principe du désespoir. Il suit de là que comme pour le fort, qui use de l'audace selon qu'il convient, il faut présupposer l'espoir, de même inversement le désespoir procède de quelque crainte. D'autre part, il n'est point nécessaire que tout désespoir procède de toute crainte; mais de celle qui est du même genre que lui. Or, le désespoir qui s'oppose à la vertu d'espérance se rapporte à un autre genre que la crainte qui est opposée à la force : dans le premier cas, il s'agit des choses divines ; dans le second, des périls de mort. D'où il suit que la raison » donnée par l'objection « ne vaut pas ».

Le péché de crainte ou de peur ou de lâcheté, pris dans son sens pur et simple ou par antonomase, s'oppose à la vertu de force ; car, comme elle, il a pour objet les périls de mort, les fuyant indûment, alors que la force les attend et les subit selon qu'il convient. — Mais ce péché de crainte est-il un péché mortel ? C'est ce que nous devons étudier maintenant ; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article III.

Si la crainte est un péché mortel ?

Nous avons déjà fait remarquer, à propos de l'article précédent, que ce nouvel article était, lui aussi, propre à la *Somme théologique*. — Trois objections veulent prouver que « la crainte n'est pas un péché mortel ». — La première fait observer que « la crainte, comme il a été dit plus haut (1ª-2ªᵉ, q. 23, art. 1), est dans l'irascible, qui fait partie de la sensualité. Or, dans la sensualité, il n'y a que le péché véniel, comme il a été vu plus haut (1ª-2ªᵉ, q. 74, art. 3, *ad 3ᵘᵐ* ; art. 4). Donc la crainte n'est pas un péché mortel ». — La seconde objection

dit que « tout péché mortel détourne le cœur totalement de Dieu. Or, la crainte ne fait pas cela ; car, sur ce mot du livre des *Juges*, ch. VII (v. 3) : *Celui qui a peur*, etc., la glose dit que *le peureux est celui qui au premier aspect redoute l'approche du mal ; mais cependant il n'est pas effrayé dans son cœur et il peut être refait et ranimé*. Donc la crainte n'est pas un péché mortel ». — La troisième objection arguë de ce que « le péché mortel ne laisse pas seulement la perfection ; il laisse aussi le précepte. Or, la crainte ne fait pas qu'on laisse le précepte, mais seulement la perfection ; car, sur ce mot du *Deutéronome*, ch. XX (v. 8), *quel est l'homme peureux et d'un cœur craintif*, la glose dit : *Il enseigne que nul ne peut acquérir la perfection de la contemplation ou de la milice spirituelle, s'il craint encore d'être dépouillé des richesses de la terre*. Donc la crainte n'est pas un péché mortel ».

L'argument *sed contra* déclare que « pour le péché mortel seul est due la peine de l'enfer. Or, cette peine est due à ceux qui craignent ; selon cette parole de l'*Apocalypse*, ch. XXI (v. 8) : *Pour les lâches et pour les incrédules et pour les maudits, leur part sera dans l'étang de feu et de soufre : c'est là la seconde mort*. Donc la lâcheté est un péché mortel ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « comme il a été dit (art. I), la crainte est un péché selon qu'elle est désordonnée ; c'est-à-dire en tant qu'elle fuit ce qu'il ne faudrait pas fuir selon la raison. Or, ce désordre de la crainte existe quelquefois dans le seul appétit sensible, sans que survienne le consentement de l'appétit rationnel. Dans ce cas, il ne peut pas être un péché mortel, mais seulement véniel. D'autres fois, ce désordre de la crainte parvient jusqu'à l'appétit rationnel, qui s'appelle la volonté, laquelle par un jugement libre fuit et abandonne quelque chose contre la raison. Ce désordre de la crainte, quelquefois est un péché mortel ; et quelquefois, un péché véniel. Si, en effet, il est quelqu'un qui en raison de la crainte qui le fait fuir devant un péril de mort ou devant tout autre mal temporel, soit disposé de telle sorte qu'il fasse quelque chose de défendu ou qu'il laisse quelque chose de commandé dans la loi divine, une telle crainte est un péché

mortel. Sinon elle sera un péché véniel ». — C'est donc d'après la nature de ce dont la crainte détourne ou de ce qu'elle fait faire, qu'il faut juger de sa culpabilité et de sa gravité. Toutefois, pour qu'il y ait faute grave, il faut aussi qu'il y ait advertance de la raison et consentement de la volonté. La doctrine que vient de nous donner ici saint Thomas, est une confirmation nouvelle de la grande doctrine exposée plus haut, quand il s'est agi du péché de sensualité (1ª-2ᵃᵉ, q. 74, art. 4).

L'*ad primum* répond que « l'objection procède de la crainte, selon qu'elle reste dans les limites de la sensibilité ».

L'*ad secundum* donne une double réponse. Elle dit d'abord que « cette glose, elle aussi, peut s'entendre de la crainte qui existe dans la sensibilité. — Ou bien on peut dire, et mieux, que celui-là est terrifié dans tout son cœur, qui a l'âme vaincue irréparablement par la crainte. Or, il peut arriver que même si la crainte est un péché mortel, l'homme cependant ne soit pas tellement terrifié et avec une telle obstination qu'il ne puisse être ramené par la persuasion; c'est ainsi que quelquefois celui qui pèche mortellement, consentant au péché de concupiscence, est ramené en telle sorte qu'il n'accomplit pas en œuvre ce qu'il s'était proposé ».

L'*ad tertium* explique que « cette glose parle de la crainte qui détourne l'homme du bien qui n'est pas de nécessité de précepte, mais de perfection de conseil. Une telle crainte n'est pas un péché mortel ; mais cela est quelquefois un péché véniel. Quelquefois aussi elle n'est pas un péché, comme si quelqu'un a un motif raisonnable de crainte ».

Le péché de crainte, quand il existe, peut être ou véniel ou mortel. Il n'est jamais mortel, lorsqu'il reste dans les limites de la sensualité. S'il passe jusqu'à la raison, par le consentement de la volonté, alors il peut être mortel, selon la nature du bien qu'il fait laisser ou du mal qu'il fait faire. — Mais la crainte, dont nous venons de dire qu'elle est parfois un péché et même un péché mortel, peut-elle être considérée comme diminuant ou comme excusant le péché. C'est ce qu'il nous faut maintenant considérer; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article IV.

Si la crainte excuse du péché?

Trois objections veulent prouver que « la crainte n'excuse pas du péché ». — La première arguë de ce que « la crainte est un péché, ainsi qu'il a été dit (art. 1, 3). Or, le péché n'excuse pas du péché, mais l'aggrave plutôt. Donc la crainte n'excuse pas du péché ». — La seconde objection déclare que « si quelque crainte excusait du péché, ce serait surtout la crainte de la mort, qui est dite *tomber sur l'homme ferme*. Or, il ne semble pas que cette crainte excuse; parce que la mort étant chose qui est pour tous une nécessité, il ne semble pas qu'elle soit à craindre. Donc la crainte n'excuse pas du péché ». — La troisième objection dit que « la crainte porte sur un mal temporel ou sur un mal spirituel. Or, la crainte du mal spirituel ne peut pas excuser le péché; car elle ne porte pas au péché, mais plutôt en détourne. La crainte du mal temporel non plus n'excuse pas du péché; parce que, selon qu'Aristote le dit au livre III de l'*Éthique* (ch. VI, n. 4; de S. Th., leç. 14), *il ne faut pas craindre le dénuement, ni la maladie, ni quoi que ce soit qui ne provient pas de notre propre malice*. Donc il semble que la crainte en aucune manière n'excuse du péché ».

L'argument *sed contra* oppose que « dans les Décrets, q. 1 (can. *Constat*) il est dit : *Celui qui ayant souffert violence et contre son gré a été ordonné par les hérétiques a la couleur de l'excuse* ».

Au corps de l'article, saint Thomas part de ce principe, que « comme il a été dit plus haut (art. 1, 3), la crainte a raison de péché dans la mesure où elle est contre l'ordre de la raison. Or, la raison juge qu'il y a des maux qu'il faut fuir plus que d'autres. Il suit de là que quiconque, pour fuir les maux qui sont plus à fuir selon la raison, ne fuit pas les maux qui sont moins à fuir, celui-là n'a pas de péché. C'est ainsi qu'il faut

fuir la mort plus que la perte des biens extérieurs. Si donc quelqu'un, par crainte de la mort, promettait quelque chose aux voleurs ou le leur donnait, il serait excusé du péché qu'il commettrait si sans cause légitime délaissant les bons à qui il faudrait donner plutôt, il donnait aux pécheurs ». On remarquera, au passage, ce point de doctrine de saint Thomas. Il peut avoir son application assez fréquente dans la vie même de chaque jour, en ce sens que pour éviter des maux plus grands on doit quelquefois faire des largesses à des gens qui le méritent peu. Mais retenons aussi qu'agir de la sorte, sans une raison vraie, et seulement par une sorte de fausse crainte, serait un péché; car, suivant le beau mot de saint Thomas, c'est aux bons plutôt qu'aux méchants que l'on doit faire ses largesses, toutes choses égales d'ailleurs.

Saint Thomas poursuit : « Mais si quelqu'un, fuyant, par crainte, des maux qui sont moins à fuir selon la raison, encourt des maux qui sont davantage à fuir selon la raison, il ne pourrait pas être totalement excusé de péché; parce qu'une telle crainte serait désordonnée. Or, les maux de l'âme doivent être craints plus que les maux du corps; et les maux du corps, plus que les maux des choses extérieures. Par conséquent, si quelqu'un encourt les maux de l'âme, tels que les péchés, en fuyant les maux du corps, tels que les coups, ou la mort, ou les maux des choses extérieures, comme une perte d'argent; ou s'il subit les maux du corps pour éviter un dommage d'argent, celui-là n'est pas excusé totalement du péché. Toutefois son péché est diminué un peu, attendu que ce qui est fait par crainte est moins volontaire : il y a, en effet, une certaine nécessité qui est faite à l'homme d'accomplir une chose sous le coup de la crainte qui le menace. Et voilà pourquoi Aristote dit que ces choses-là qui se font sous le coup de la crainte, ne sont pas volontaires d'une façon pure et simple » ou au sens pur de ce mot « mais sont un composé de volontaire et d'involontaire » (cf. Aristote, *Éthique*, livre III, ch. I, n. 6; de S. Th., leç. 1). — On aura remarqué aussi, dans cette seconde partie de l'article, la lumineuse gradation des biens et des maux dans l'ordre de la crainte à avoir; et, en particulier,

comment il ne serait pas sans péché de risquer sa santé ou sa vie uniquement pour la conservation de quelque bien matériel, qui, d'ailleurs, on le suppose, ne serait pas indispensable à notre vie ou à celle de ceux qui nous entourent.

L'*ad primum* fait observer que « la crainte n'excuse pas du péché du côté où elle-même est péché, mais du côté où elle est involontaire ».

L'*ad secundum* accorde que « la mort est pour tous une nécessité : mais la diminution du temps de la vie est un certain mal; et, par conséquent, chose à craindre ». — Et de là vient sans doute que le mourant qui voit finir sa vie au terme normal de sa course ici-bas, n'éprouve pas, à l'endroit de la mort, cette répugnance instinctive qu'éprouve l'homme plein de vie qui se voit tout d'un coup et par une rencontre exceptionnelle menacé de mourir.

L'*ad tertium* déclare que « pour les Stoïciens, qui disaient que les biens temporels n'étaient point des biens pour l'homme, il s'ensuivait que les maux temporels n'étaient point des maux pour l'homme et que par suite il ne fallait aucunement les craindre. Mais, pour saint Augustin, au livre du *Libre arbitre* (liv. II, ch. XIX), ces sortes de biens temporels sont les moindres de nos biens. Ce que, du reste, les Péripatéticiens enseignèrent aussi. Il s'ensuit que les choses qui leur sont contraires sont vraiment à craindre : pas beaucoup cependant, ajoute saint Thomas dans une réflexion exquise, en telle sorte qu'il faille pour eux abandonner ce qui est le bien de la vertu : *non tamen multum, ut pro eis recedatur ab eo quod est bonum secundum virtutem* ».

Il est donc possible de pécher par excès de crainte. Il est possible de déserter le bien de la vertu ou le bien supérieur que la raison et la foi ordonnent de garder, par crainte d'un mal qui devrait, mis en regard de ce bien supérieur, être méprisé; et comme ce mal est surtout la mort, le péché de crainte s'oppose directement à la force. Ce péché sera même un péché grave, si le bien qu'on déserte à son occasion est une chose de précepte. Toutefois, même quand il y a péché, et même

péché grave, la crainte qu'implique ce péché, parce qu'elle entraîne avec elle une certaine raison d'involontaire dans l'acte accompli par l'homme, diminue d'autant la raison de péché se trouvant dans cet acte. — Mais s'il est possible de pécher contre la force par excès de crainte, est-il aussi possible de pécher contre elle par manque de crainte. C'est ce qu'il nous faut maintenant examiner. Et ce sera l'objet de la question suivante.

QUESTION CXXVI

DU VICE DU MANQUE DE CRAINTE

Cette question comprend deux articles :

1° Si le manque de crainte est un péché?
2° Si ce péché s'oppose à la force?

Article Premier.

Si le manque de crainte est un péché?

Cet article et le suivant sont propres à la *Somme théologique*. — Trois objections veulent prouver que « le manque de crainte n'est pas un péché ». — La première dit que « ce qui est donné comme une qualité de l'homme juste, n'est pas un péché. Or, comme éloge de l'homme juste, il est dit, dans les *Proverbes*, ch. XXVIII (v. 1) : *Le juste, d'une confiance de lion, sera sans terreur*. Donc n'avoir pas de crainte n'est pas un péché ». — La seconde objection déclare que « *la mort est ce qu'il y a de plus terrible*, d'après Aristote, au livre III de l'*Éthique* (ch. VI, n. 6; de S. Th., leç. 14). Or, il ne faut pas craindre même la mort; selon cette parole que nous lisons en saint Matthieu, ch. X (v. 28) : *Ne craignez point ceux qui tuent le corps;* ni non plus quelque chose qui puisse être infligé par l'homme, selon cette parole marquée dans Isaïe, ch. LI (v. 12) : *Qui es-tu pour avoir peur d'hommes qui vont mourir?* Donc n'avoir pas de crainte n'est pas un péché ». — La troisième objection rappelle que « la crainte naît de l'amour, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 125, art. 2). Or, n'aimer rien de ce qui est au monde appartient à la perfection de la vertu; car, comme le dit saint

Augustin, au livre XIV de *la Cité de Dieu* (ch. XXVIII), *l'amour de Dieu jusqu'au mépris de soi fait les citoyens de la cité céleste.* Donc ne craindre rien de ce qui est au monde ne semble pas être un péché ».

L'argument *sed contra* oppose qu' « il est dit du juge d'iniquité, en saint Luc, ch. XVIII (v. 2), qu'*il ne craignait point Dieu et n'avait aucun souci des hommes* ».

Au corps de l'article, saint Thomas fait observer que « la crainte naissant de l'amour, le même jugement semble devoir être porté de l'amour et de la crainte. D'autre part, il s'agit maintenant de la crainte qui porte sur les maux temporels, laquelle provient de l'amour des biens temporels. Or », poursuit saint Thomas, exposant à nouveau un point de doctrine auquel il revient si souvent et qui est d'une si grande importance dans tout le domaine des choses morales, « chacun porte en soi, naturellement gravé, d'aimer sa propre vie et les choses qui lui sont ordonnées, mais dans un certain ordre : en ce sens qu'on ne doit pas aimer ces choses-là comme y mettant sa fin, mais selon qu'il faut en user pour la fin dernière. Il suit de là que si quelqu'un manque à l'amour voulu de ces choses, il va contre l'inclination naturelle et par conséquent il pèche. Toutefois, ajoute le saint Docteur, il n'arrive jamais que quelqu'un soit complètement en défaut par rapport à un tel amour ; car ce qui est de la nature ne peut pas totalement se perdre. Et voilà pourquoi l'Apôtre dit, *aux Éphésiens*, ch. V (v. 29), que *personne jamais n'a pris en haine sa propre chair*. De là vient que même ceux qui se donnent la mort font cela en vertu de l'amour qu'ils ont pour leur chair qu'ils veulent délivrer des angoisses de la vie présente ». On peut en dire autant, dans un autre sens, des âmes saintes qui *crucifient leur chair avec ses convoitises :* si elles font cela, c'est pour *soumettre leur chair à l'esprit*, ou encore pour *achever en elles ce qui manque à la Passion du Christ*, afin de s'assurer pour leur esprit et pour leur chair les joies de la résurrection glorieuse.

« Il suit de la doctrine exposée, qu'il peut arriver que quelqu'un craigne moins qu'il ne doit la mort ou les autres maux temporels, parce qu'il aime moins qu'il ne faut les biens du

même ordre. Mais qu'il ne craigne rien ni aucun de ces maux, cela ne peut pas arriver du fait qu'il manquerait totalement d'amour dans l'ordre des biens opposés; cela ne peut venir que de ce qu'il estime que les maux opposés aux biens qu'il aime ne pourront pas l'atteindre. Et ceci vient parfois de l'orgueil du cœur qui présume de soi et méprise les autres; selon qu'il est dit dans le livre de Job, ch. XLI (v. 24, 25) : *Il a été fait pour ne rien craindre : il regarde en face tout ce qui est élevé.* Quelquefois, cela vient aussi du manque de raison; et c'est ainsi qu'Aristote dit, au livre III de l'*Éthique* (ch. VII, n. 7; de S. Th., leç. 15), que les Celtes ne craignent rien, parce qu'ils n'ont pas le sentiment ou le sens du danger. Par où l'on voit que ne rien craindre », au sens absolu ou excessif du mot, « est chose vicieuse, soit que la cause s'en trouve dans le manque d'amour, soit qu'elle s'en trouve dans l'orgueil du cœur, soit qu'elle s'en trouve dans le manque de raison : mais cette dernière cause excuse du péché s'il n'y a pas de remède ».

L'*ad primum* déclare que « le juste est loué de manquer de la crainte qui le détournerait du bien; mais non de ce qu'il n'aurait aucune crainte. Il est dit, en effet, dans l'*Ecclésiastique*, ch. I (v. 28) : *Celui qui n'a pas de crainte ne pourra pas être justifié* ». Il est vrai que ce texte, même tel qu'il est dans la Vulgate et où l'on a, en effet, le mot *crainte*, semble devoir s'entendre de la crainte du Seigneur. Toutefois, par extension, on peut l'entendre comme le fait ici saint Thomas.

L'*ad secundum* dit que « la mort ou toute autre chose pouvant être infligée par un homme mortel ne doit pas être un objet de crainte, en ce sens qu'on s'éloigne de la justice à cause de cette crainte. Mais cependant on doit les craindre en tant que par là l'homme se trouve empêché d'accomplir les œuvres vertueuses soit pour lui soit pour le bien qui en revient aux autres. Et voilà pourquoi il est dit dans les *Proverbes*, ch. XIV (v. 16) : *Le sage craint et évite le mal* » : mal du péché sans doute; mais aussi le mal physique dont la raison peut faire un devoir de se garantir, ainsi que nous l'avons vu au corps de l'article.

L'*ad tertium* accorde que « les biens temporels doivent être

méprisés pour autant qu'ils nous détournent de l'amour et de la crainte de Dieu. Et pour autant aussi on ne doit point craindre les maux qui leur sont opposés; d'où il vient qu'il est dit dans l'*Ecclésiastique*, ch. XXXIV (v. 16) : *Celui qui craint Dieu ne redoutera rien.* Mais les biens temporels ne doivent pas être méprisés en tant qu'ils nous aident comme instruments en vue des choses qui appartiennent à l'amour et à la crainte de Dieu ». — Cette distinction lumineuse résume tout l'enseignement de la raison et de la foi sur l'attitude à avoir à l'endroit des biens temporels, en ce qui est de leur amour ou de la crainte de les perdre.

Ce serait une erreur de croire que la perfection pour l'homme consiste à mépriser d'une façon absolue toutes les choses de la vie présente et qu'il ne doit jamais éprouver, du point de vue de la vertu, aucune crainte à leur sujet. Cette erreur fut celle des Stoïciens. Elle n'a rien de commun avec la vérité chrétienne, même en ce qu'elle a de plus austère. Oui, sans doute, les biens d'ordre temporel, sont des biens d'ordre infime pour l'homme; mais ce sont pourtant des biens véritables, que Dieu Lui-même a ordonnés à la fin de soutenir la vie présente ou encore de servir d'instruments à l'obtention de la gloire future. Ce n'est donc pas d'une manière absolue et en eux-mêmes que l'homme doit mépriser ces sortes de biens et n'avoir aucune peur à leur sujet; mais selon que la raison ou la foi déterminent et règlent leur usage en vue de sa fin supérieure et dernière. Et, par suite, il peut arriver que l'homme pèche par manque de crainte. — Quand l'homme pèche ainsi par manque de crainte, quel péché commettra-t-il? Est-ce un péché contre la vertu de force? C'est ce qu'il nous faut maintenant examiner; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article II.

Si de n avoir pas de crainte s'oppose à la force?

Trois objections veulent prouver que « n'avoir pas de crainte ne s'oppose pas à la force ». — La première fait remarquer que

« nous jugeons des habitus par les actes. Or, il n'est aucun acte de la force qui soit empêché par le fait que l'homme n'a pas de crainte; car, toute crainte écartée, l'homme tient fermement et attaque avec audace. Donc n'avoir pas de crainte ne s'oppose pas à la vertu de force ». — La seconde objection rappelle que « n'avoir pas de crainte est chose vicieuse, ou par manque de l'amour qui est dû, ou par orgueil, ou par manque de sens », ainsi qu'il a été dit à l'article précédent. « Or, le manque de l'amour qui est dû s'oppose à la charité; l'orgueil, à l'humilité; et le manque de sens, à la prudence ou à la sagesse. Donc le vice du manque de crainte ne s'oppose pas à la force ». — La troisième objection dit qu' « à la vertu les vices s'opposent comme les extrêmes au milieu. Or, un même milieu n'a d'un même côté qu'un seul extrême. Et puisque à la force s'opposent d'un côté la crainte et de l'autre l'audace, il semble que le manque de crainte ne peut plus s'y opposer ».

L'argument *sed contra* s'appuie sur « Aristote », qui, « au livre III de l'*Éthique* (ch. VII, n. 7; de S. Th., leç. 15), dit que le manque de crainte s'oppose à la force ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle que « comme il a été dit (q. 123, art. 3), la force a pour objet les craintes et les audaces. Or, toute vertu morale établit le mode ou la mesure de la raison dans la matière qui est la sienne. Il s'ensuit qu'à la force appartient la crainte modérée ou réglée selon la raison; qui fait que l'homme craint ce qu'il faut, quand il faut, et ainsi du reste. D'autre part, ce mode ou cette mesure de la raison, s'il peut se trouver gâté ou corrompu par excès, peut l'être aussi par défaut. De même donc que la timidité » ou la peur et la lâcheté « s'oppose à la force par excès de crainte, en ce sens que l'homme craint ce qu'il ne faut pas ou selon qu'il ne faut pas; de même aussi le manque de crainte s'oppose à la force par défaut de crainte, en ce sens que l'homme ne craint pas ce qu'il faut qu'il craigne ».

L'*ad primum* répond que « l'acte de la force est de tenir contre la crainte ou d'attaquer avec audace, non de quelque manière que ce soit, mais selon la raison. Et c'est ce que ne fait pas celui qui manque de crainte », au sens où nous l'avons expliqué.

L'*ad secundum* déclare que « le manque de crainte, de son espèce, corrompt le milieu de la force ; et, à cause de cela, il s'oppose directement à cette vertu. Mais, selon ses causes », ou en raison de ce qui le produit, « rien n'empêche qu'il s'oppose à d'autres vertus », comme le notait l'objection.

L'*ad tertium* explique que « le vice de l'audace » ou de la témérité « s'oppose à la force selon l'excès de l'audace. Le manque de crainte, au contraire, s'oppose à elle selon le défaut de crainte. Or, la force établit le milieu dans l'une et l'autre de ces deux passions. Rien n'empêchera donc que selon ses matières diverses elle ait divers extrêmes ».

Le propre de la force est de régler selon la raison tous les mouvements de crainte qui peuvent être dans l'homme. Lors donc que ces mouvements ne seront pas selon la raison, soit qu'il y ait excès, soit qu'il y ait défaut, c'est à la vertu de force que l'homme manquera. Et, par suite, la vraie vertu de force ne consiste pas à n'avoir jamais de crainte ; mais à ne pas craindre, quand la raison ou la foi disent, en effet, de ne pas craindre. Ne pas craindre en dehors de ces limites, c'est manquer directement à la vertu de force et pécher contre elle.

Nous avons vu quels sont les vices opposés à la force en raison de la crainte ; nous devons maintenant examiner quels vices lui sont opposés en raison de l'audace. C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION CXXVII

DE L'AUDACE

Cette question comprend deux articles :

1° Si l'audace est un péché?
2° Si elle s'oppose à la force?

Article Premier.

Si l'audace est un péché ?

Trois objections veulent prouver que « l'audace n'est pas un péché ». — La première argue de ce qu' « il est dit, dans le livre de Job, ch. XXXIX (v. 21), du cheval, par lequel est signifié le bon prédicateur, d'après saint Grégoire dans ses *Morales* (liv. XXXI, ch. XXIV, ou XI ou XIX), qu'*il marche avec audace à la rencontre des hommes d'armes*. Or, il n'est aucun vice dont on fasse un éloge pour quelqu'un. Donc être audacieux n'est pas un péché ». — La seconde objection fait observer que « comme le dit Aristote, au livre VI de l'*Éthique* (ch. IX, n. 2; de S. Th., leç. 8), *il faut être lent dans le conseil, mais prompt dans l'accomplissement de ce qui a été résolu*. Or, cette promptitude de l'action est aidée par l'audace. Donc l'audace n'est pas un péché, mais plutôt quelque chose de louable ». — La troisième objection rappelle que « l'audace est une certaine passion qui est causée par l'espoir, ainsi qu'il a été vu plus haut, quand il s'est agi des passions (1ᵉ-2ᵃᵉ, q. 45, art. 2). Or, l'espoir ou l'espérance n'est pas un péché, mais plutôt une vertu. Donc l'audace non plus ne doit pas être donnée comme un péché ».

L'argument *sed contra* cite un texte fort expressif de « l'*Ecclésiastique* » où il est « dit, ch. VIII (v. 18) : *Ne va point dans le chemin avec l'audacieux, de crainte que peut-être il ne te charge de ses maux.* Or, il n'y a à éviter la société de personne, sinon pour une raison de péché. Donc l'audace est un péché ».

Au corps de l'article, saint Thomas prend acte de ce qui vient d'être rappelé, à l'objection 3e, savoir que « l'audace est une passion. D'autre part, la passion est quelquefois réglée selon la raison; mais quelquefois aussi elle manque du mode ou de la mesure de la raison, soit par excès, soit par défaut : et pour autant la passion est vicieuse. Or, quelquefois, les noms des passions se tirent de la surabondance » ou de l'excès : « c'est ainsi que l'on appelle du nom de colère, non point n'importe quelle colère, mais celle qui excède et qui est vicieuse. Et c'est aussi de cette manière que l'audace, ainsi appelée en raison de l'excès ou de la surabondance, est dite être un péché ». — De même que si l'on dit d'un homme qu'il est un homme de colère ou en colère, on entend désigner par là ordinairement un excès dans la passion de la colère; pareillement dire de quelqu'un qu'il est audacieux peut impliquer très facilement et même assez ordinairement l'idée de témérité ou d'excès dans le mouvement de l'audace. C'est en ce sens que l'audace est un péché.

L'*ad primum* répond que « dans le passage cité, l'audace est prise en tant que réglée par la raison. Et, dès lors, elle appartient à la force ».

L'*ad secundum* explique que « l'action prompte est chose louable, après le conseil, qui est un acte de la raison. Car si quelqu'un, avant le conseil, voulait se hâter d'agir, ce ne serait point là chose louable, mais chose vicieuse : ce serait, en effet, se précipiter dans son action; et la précipitation est un vice opposé à la prudence, comme il a été dit plus haut (q. 53, art. 3). Il suit de là que l'audace qui aide à être prompt dans l'action, n'est louable que dans la mesure où elle est ordonnée par la raison ».

L'*ad tertium* fait observer que « certains vices demeurent sans nom spécial; et aussi, certaines vertus; comme on le voit

par Aristote, au livre IV de l'*Éthique* (ch. IV et suiv.; de S. Th., leç. 12 et suiv.). A cause de cela, il a fallu user du nom de certaines passions pour désigner certains vices et certaines vertus. Or, nous nous servons surtout, pour désigner les vices, de ces passions dont l'objet est le mal ; comme on le voit pour la haine, la crainte, la colère et aussi l'audace » : il s'agit là du mal physique ; mais, précisément, parce que tout de même c'est un mal, à cause de cela, ces passions étaient tout indiquées pour être prises en mauvais sens, même dans l'ordre moral. « L'espoir, au contraire, et l'amour ont pour objet le bien. Et voilà pourquoi nous prenons leurs noms pour désigner des vertus ». — On aura remarqué cette raison exquise et profonde de la diversité de l'usage de la langue parmi les hommes : et pourquoi les noms de certaines passions ont pris une acception mauvaise, tandis que les autres ont gardé ordinairement une acception bonne.

L'audace, entendue dans un sens d'excès et de surabondance, est un péché ; parce qu'elle implique un mouvement de passion dans l'appétit irascible, qui dépasse les limites marquées par la raison. — Ce péché, à quelle vertu faudra-t-il dire qu'il s'oppose : est-ce à la vertu de force ? Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article II.

Si l'audace s'oppose à la force ?

Cet article, comme du reste le précédent, est propre à la *Somme théologique*. — Trois objections veulent prouver que « l'audace ne s'oppose pas à la force ». — La première déclare que « la superfluité de l'audace paraît venir de la présomption du cœur. Or, la présomption appartient à l'orgueil, qui s'oppose à l'humilité. Donc l'audace s'oppose à l'humilité plutôt qu'à la force ». — La seconde objection dit que « l'audace ne

semble être blâmable qu'autant que d'elle provient un certain dommage au sujet lui-même qui s'expose au danger d'une manière indue, ou aussi aux autres qu'il attaque par son audace ou qu'il jette, en les précipitant, dans les périls. Or, ceci paraît appartenir à l'injustice. Donc l'audace, selon qu'elle est un péché, ne s'oppose pas à la force, mais à la justice ». — La troisième objection rappelle que « la force a pour objet les craintes et les audaces, comme il a été vu plus haut (q. 123, art. 3). Or, parce que la timidité » ou la peur et la lâcheté « s'oppose à la force selon l'excès de la crainte, il y a un autre vice opposé à la timidité selon le défaut de crainte. Si donc l'audace s'oppose à la force en raison de l'excès de l'audace, au même titre il y aura quelque autre vice qui s'opposera à elle en raison du défaut ou du manque d'audace. Mais ce vice n'existe pas. Donc l'audace non plus ne doit pas être donnée comme un vice opposé à la force ». Cette objection est fort intéressante et nous vaudra une réponse très délicate de saint Thomas.

L'argument *sed contra* se réfère à « Aristote », qui, « au livre II (ch. VII, n. 2 ; de S. Th., leç. 8) et III (ch. VII, n. 7, 12 ; de S. Th., leç. 15) de l'*Éthique*, affirme que l'audace est opposée à la force ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « comme il a été dit plus haut (q. 126, art. 2), il appartient à la vertu morale d'observer le mode de la raison dans la matière qui est la sienne. Il suit de là que tout vice qui implique un manque de mesure touchant la matière de quelque vertu morale s'oppose à cette vertu morale comme à ce qui est mesuré ce qui manque de mesure. Or, l'audace, pour autant qu'elle dit un sens vicieux, implique un excès de la passion qui s'appelle l'audace. Il s'ensuit manifestement qu'elle s'oppose à la vertu de force, qui a pour objet ou pour matière les craintes et les audaces, ainsi qu'il a été dit plus haut » (q. 123, art. 3).

L'*ad primum* fait observer que « l'opposition du vice à la vertu ne se considère pas principalement selon la cause du vice, mais selon l'espèce même du vice. Il n'est donc pas nécessaire que l'audace s'oppose à la même vertu à laquelle s'oppose la présomption qui est cause de l'audace ».

L'*ad secundum* applique une distinction analogue à la seconde objection. « De même que l'opposition directe du vice ne se considère point du côté de sa cause; pareillement, elle ne se considère pas non plus du côté de son effet. Or, le dommage qui provient de l'audace est un effet de ce vice. Ce n'est donc point à ce titre que se détermine l'opposition de l'audace ».

L'*ad tertium*, nous l'avons déjà dit, offre un intérêt tout spécial. Il nous explique pourquoi nous ne marquons pas un double vice opposé à la force du côté de l'audace comme nous l'avons fait du côté de la crainte. C'est que « le mouvement d'audace consiste à attaquer ce qui est contraire à l'homme : à quoi la nature incline, sauf dans la mesure où une telle inclination est empêchée par la crainte de souffrir un dommage de ce chef. Et voilà pourquoi le vice qui excède du côté de l'audace n'a pas de défaut ou de manque contraire si ce n'est la timidité seule. Mais l'audace n'accompagne pas toujours le manque seul de timidité » ou de peur ; « parce que, comme le dit Aristote, au livre III de l'*Éthique* (ch. VII, n. 12 ; de S. Th., leç. 15), *les audacieux vont de l'avant et pleins d'entrain avant le danger ; mais dans le danger même, ils s'en vont*, en raison de la peur ». Si le vice de timidité correspond, par mode de vice opposé, à l'excès d'audace voulue, qui ne peut pas avoir de vice qui lui soit proprement opposé, attendu que la nature elle-même empêche que ce manque d'audace se produise, tout être s'attaquant naturellement au mal qui le menace afin de s'en défendre, le seul manque de timidité ou de peur ne fait pas qu'on ait toujours le vice de l'audace. Car, à vrai dire, le vice de l'audace est assez rapproché du vice contraire au manque de timidité, qui est le vice de la peur, pour qu'ils puissent coexister ensemble. Si, en effet, l'audacieux manque de peur avant d'être en face du péril, dès que ce péril le presse il s'enfuit, cédant lui-même au vice de la peur.

Il appartient à la force de régler selon la raison les mouvements de crainte ou d'audace qui portent sur les plus grands périls. La force est donc une vertu qui établit et qui garde le milieu dans ce double ordre de mouvements de l'appétit sen-

sible. Elle fait que l'homme n'a jamais trop de crainte; mais elle ne fait point qu'il ne craigne jamais : il est des cas où le manque de crainte serait contraire à la vertu de force. De même, la vertu de force donne à l'homme de modérer l'audace qui le porterait à affronter hors des conditions voulues le péril qui le menace afin de l'écarter. Mais la vertu de force n'a pas à prémunir l'homme contre ce qui serait un manque d'audace à l'endroit du péril qui le menace : ce manque d'audace ne se produit jamais, sinon en raison du vice contraire à la crainte modérée et qui est la crainte excessive ou la peur; sans cela, en effet, la nature seule suffit à incliner l'homme dans le sens de l'audace voulue : car la nature le porte à écarter le péril qui le menace; seule, la peur outrée de ce péril pourra l'empêcher d'agir comme il le doit. Et de là vient que la force n'a, comme vices qui lui soient opposés, que la crainte excessive, le manque de crainte voulue, et l'audace excessive.

Après avoir étudié la force en elle-même et dans son acte par excellence qui est le martyre; après avoir étudié aussi les vices qui lui sont opposés, « nous devons maintenant venir à l'étude de ses parties. Et à ce sujet, nous considérerons : d'abord, quelles sont les parties de la force; puis, ce qu'il y a à déterminer sur chacune d'elles » (q. 129-138). Le premier point va faire l'objet de la question suivante.

QUESTION CXXVIII

DES PARTIES DE LA FORCE

Article unique.

Si les parties de la force sont convenablement énumérées?

Les objections elles-mêmes nous diront de quelle énumération il s'agit. Nous voyons, dès la première, que c'est à l'énumération faite par Cicéron, que saint Thomas s'attache, à l'effet de la discuter et de la passer au crible. Les quatre objections suivantes s'y appliquent directement. L'objection sixième la compare avec l'énumération faite par Macrobe et Andronicus. Et l'objection septième, avec l'énumération faite par Aristote.

Toutes ces objections veulent prouver que « les parties de la force ne sont pas énumérées comme il convient ». — La première dit que « Cicéron, dans sa *Rhétorique* (liv. II, ch. LIV), assigne quatre parties à la force; savoir : *la magnificence, la confiance, la patience et la persévérance*. Or, il semble que cette assignation ne convient pas. La magnificence, en effet, semble appartenir à la libéralité; car l'une et l'autre a l'argent pour objet, et *il faut que l'homme magnifique soit libéral*, comme le dit Aristote, au livre IV de l'*Éthique* (ch. II, n. 10; de S. Th., leç. 6). D'autre part, la libéralité est une partie de la justice, ainsi qu'il a été vu plus haut (q. 117, art. 5). Donc la magnificence ne doit pas être assignée comme partie de la vertu de force ». — La seconde objection arguë de ce que « la confiance ne semble pas être autre chose que l'espérance. Or, l'espérance ne semble pas appartenir à la force; mais elle est assignée comme une vertu par elle-même. Donc la confiance ne doit pas être assignée comme partie de la force » — La troisième objection rappelle que « la force fait que l'homme est ce qu'il

doit être à l'endroit des périls. Or, la magnificence et la confiance n'impliquent point dans leur concept un rapport aux périls. Donc c'est mal à propos qu'on les assigne comme parties de la vertu de force ». — La quatrième objection fait observer que « la patience, d'après Cicéron (endroit précité), implique *le support des choses difficiles ;* et il attribue lui-même cela à la force. Donc la patience est la même chose que la force et non une de ses parties ». — La cinquième objection déclare que « ce qui est requis en toute vertu ne doit pas être assigné comme partie de l'une des vertus spécialement. Or, la persévérance est requise en toute vertu : il est dit, en effet, en saint Matthieu, chapitre XXIV (v. 13) : *Celui qui aura persévéré jusqu'à la fin, celui-là sera sauvé.* Donc la persévérance ne doit pas être marquée comme une partie de la force ». — La sixième objection cite deux autres énumérations faites par Macrobe et Andronicus. « Macrobe (*Songe de Scipion*, liv. I, ch. VIII), énumère sept parties de la force; savoir : *la magnanimité, la confiance, la sécurité, la magnificence, la constance, la tolérance, la fermeté.* De même Andronicus (*Des affections*) marque sept vertus annexées à la force, qui sont *l'eupsychie, la lème, la magnanimité, la virilité, la persévérance, la magnificence, l'andragathie* (nous expliquerons tout à l'heure, dans la réponse à cette objection, les noms de ces vertus qui sont tirés du grec et demeurent pour nous insolites). Donc il semble que Cicéron a énuméré d'une manière insuffisante les parties de la force ». — La septième objection en appelle à « Aristote », qui, « au livre III de l'*Éthique* (ch. VIII; de S. Th., leç. 16, 17), assigne cinq manières de force. La première est la force politique » ou civile, « qui opère fortement par crainte du déshonneur ou de la peine; la seconde est la force militaire, qui agit fortement en raison de l'art et de la pratique des choses de la guerre; la troisième est la force qui agit fortement, mue par la passion, surtout la colère; la quatrième est celle qui agit fortement par l'habitude de la victoire; la cinquième est la force qui agit fortement par ignorance des périls. Or, ces diverses forces, aucune des énumérations précitées ne les contient. Donc ces énumérations des parties de la force ne sont point ce qu'il faut ».

Nous n'avons pas ici d'argument *sed contra.*

Au corps de l'article, saint Thomas nous rappelle que « comme il a été dit plus haut (q. 48), pour une même vertu, il peut y avoir trois sortes de parties : subjectives, intégrales et potentielles. S'il s'agit de la force, à la prendre sous sa raison de vertu spéciale, on ne peut pas lui assigner des parties subjectives. Elle ne se divise pas, en effet, en plusieurs vertus spécifiquement distinctes; parce que sa matière » propre « est très spéciale » : ce sont, comme nous l'avons vu, les périls de mort dans les combats d'une guerre juste. « Mais on lui assigne des parties quasi intégrales, et des parties potentielles : des parties intégrales, selon les choses qui doivent concourir à l'acte de la force; des parties potentielles, selon que la manière dont la force se comporte à l'endroit des choses les plus difficiles, qui sont les périls de mort, certaines autres vertus l'observent à l'endroit d'autres matières moins difficiles : lesquelles vertus s'adjoignent à la force comme les vertus secondaires à la vertu principale ».

Nous n'avons donc, quand il s'agit de la force, qu'à nous enquérir de deux sortes de parties : les parties intégrales; et les parties potentielles. Mais par une chose toute spéciale à cette vertu, nous allons voir que cela même qui sous un certain rapport devra être assigné comme partie intégrale de la force, sera, sous un autre rapport, partie potentielle de cette même vertu. C'est ce que va nous expliquer saint Thomas dans la suite de son lumineux corps d'article.

« Il y a », nous dit-il, « comme il a été marqué plus haut (q. 123, art. 3, 6), un double acte de la force; savoir : attaquer; et tenir. — Pour l'acte d'attaquer, deux choses sont requises. La première regarde la préparation de l'âme; en telle sorte que l'homme ait son cœur tout disposé et tout prêt pour l'attaque. De ce chef, Cicéron marque *la confiance.* Et voilà pourquoi il dit (*Rhétorique*, liv. II, ch. LIV) que *la confiance est ce pour quoi l'esprit animé de confiance en lui se porte avec ardeur aux choses grandes et honnêtes.* La seconde chose a trait à l'exécution de l'œuvre; en telle sorte que l'homme ne vienne pas à manquer dans l'exécution des choses qu'il a commencées

avec confiance. Et, de ce chef, Cicéron assigne la *magnificence*. Aussi bien dit-il (au même endroit) que *la magnificence est, dans les choses grandes et élevées qu'on s'est proposées, avec un esprit large et splendide, une pensée qui les administre*, c'est-à-dire qui les exécute, en ce sens que l'administration ne manque pas au vaste projet que l'on a conçu et résolu. — Ces deux choses, poursuit saint Thomas, si on les limite à la matière propre de la force, c'est-à-dire aux périls de mort, seront comme les parties intégrales de cette vertu, sans lesquelles la force ne saurait être. Mais si on les rapporte à certaines autres matières dans lesquelles la difficulté est moindre, elles seront des vertus distinctes de la force dans leur espèce, mais qui cependant s'adjoindront à elle comme ce qui est secondaire s'adjoint à ce qui est principal; c'est ainsi que la magnificence est assignée par Aristote, au livre IV de l'*Éthique* (ch. II, n. 1; de S. Th., leç. 6), comme portant sur les frais somptueux; et la magnanimité, qui semble être la même chose que la confiance, comme portant sur les grands honneurs (*Ibid.*, liv. IV, ch. IV, n. 1; de S. Th., leç. 11) ». — Ainsi donc, pour cet acte de la force, qui est l'acte d'attaquer, nous avons deux parties intégrales et deux parties potentielles, qu'on désigne du même nom, savoir : la *magnificence* et la *magnanimité*.

De même « pour l'autre acte de la force, qui est l'acte de tenir, deux choses sont aussi requises. La première est que l'esprit, sous la difficulté des maux qui le menacent, ne soit pas brisé par la tristesse et qu'il ne vienne pas à déchoir de sa grandeur. De ce chef, Cicéron marque la patience. Et voilà pourquoi il dit (endroit précité) que *la patience est le support volontaire et prolongé des choses ardues et difficiles pour une cause d'honnêteté ou d'utilité*. L'autre chose est que l'homme par la souffrance prolongée des choses difficiles ne se fatigue pas au point de se désister; selon cette parole de l'Épître *aux Hébreux*, chapitre XII (v. 3) : *Ne vous fatiguez point, défaillant dans vos cœurs*. De ce chef, Cicéron marque la persévérance. Et voilà pourquoi il dit que *la persévérance est la fixation stable et perpétuelle dans les choses de la raison bien considérées*. — Ces deux choses-là aussi, déclare saint Thomas, si on les limite à

la matière propre de la force, seront ses parties quasi-intégrales. Mais si on les rapporte à n'importe quelles autres matières moins difficiles, ce seront des vertus spécifiquement distinctes, qui cependant s'adjoindront à elles comme des vertus secondaires à la vertu principale ». Et donc pour cet autre acte de force, qui est l'acte de tenir, nous avons encore deux parties intégrales et deux parties potentielles, désignées par les mêmes noms; savoir : la *patience* et la *persévérance*. Ce qui nous donne, en tout, pour la force, quatre parties intégrales et quatre parties potentielles.

L'*ad primum* fait observer que « la magnificence ajoute, au sujet de la matière de la libéralité, une certaine grandeur, qui se rattache à la raison de chose ardue, objet de l'irascible, que la force a pour rôle principal de perfectionner. Et, de ce chef, elle appartient à la force ».

L'*ad secundum* formule une distinction bien intéressante. Il ne faudrait pas confondre, en effet, la vertu de l'espérance et la confiance dont nous parlons, comme le voulait l'objection. « L'espérance qui fait que l'homme se confie en Dieu, est une vertu théologale, selon qu'il a été vu plus haut (q 17, art. 5; 1ª-2ªᵉ, q. 62, art. 3) Mais, par la confiance que nous disons maintenant être une partie de la force, l'homme a bon espoir en lui-même; toutefois, en se subordonnant à Dieu ».

L'*ad tertium* déclare qu' « entreprendre des choses grandes, quelles qu'elles soient, ne semble pas aller sans péril; car, se trouver en défaut à leur endroit est chose très nuisible. Il suit de là que la magnificence et la confiance, bien qu'on les dise par rapport à n'importe quelles autres choses grandes à faire ou à attaquer, ont une certaine affinité avec la force, en raison du péril qui s'y trouve menaçant ».

L'*ad quartum* dit que « la patience n'a pas seulement à s'exercer en tenant contre les périls de mort, sur lesquels porte la force, sans se laisser accabler par la tristesse, mais aussi contre toutes autres choses difficiles ou périlleuses. Et c'est à ce titre qu'elle est donnée comme vertu adjointe à la force. — Prise en tant qu'elle a pour objet les périls de mort, elle est partie intégrale de la force elle-même ».

L'*ad quintum* accorde que « la persévérance, prise en tant qu'elle dit la continuation de l'œuvre bonne jusqu'à la fin, peut être une circonstance qui accompagne toute vertu. Mais elle est assignée comme partie de la force dans le sens qui a été dit » (au corps de l'article).

L'*ad sextum* va expliquer les deux énumérations de Macrobe et d'Andronicus.

S'il s'agit de « Macrobe », il « assigne les quatre parties en question déjà marquées par Cicéron; savoir : la *confiance*, la *magnificence*, la *tolérance*, qu'il met à la place de la *patience*; et la *fermeté*, qu'il met à la place de la *persévérance*. Quant aux autres trois qu'il ajoute, il en est deux, savoir la *magnanimité* et la *sécurité*, qui sont comprises sous la *confiance* assignée par Cicéron. Seulement, Macrobe détaille davantage. Car la confiance implique l'espoir de l'homme à l'endroit des choses grandes. Or, l'espoir d'une chose quelconque présuppose le désir tendu vers ce qui est grand; et ceci appartient à la magnanimité : il a été dit, en effet, plus haut (1ª-2ªᵉ, q. 40, art. 7), que l'espoir présuppose l'amour et le désir de la chose qu'on espère. Ou mieux on peut dire encore que la confiance appartient à la certitude de l'espoir; et la magnanimité, à la grandeur de la chose qu'on espère. D'autre part, l'espoir ne peut pas être ferme à moins que l'on n'écarte ce qui est contraire. Quelquefois, en effet, l'homme, en ce qui est de lui, aurait bon espoir à l'endroit d'une chose, mais l'espoir est enlevé par l'empêchement de la crainte; car la crainte s'oppose en quelque sorte à l'espoir, comme il a été vu plus haut (endroit précité, art. 4, *ad 1ᵘᵐ*). Et voilà pourquoi Macrobe ajoute la *sécurité*, qui exclut la crainte. La troisième chose qu'il ajoute, savoir la *constance*, peut être comprise sous la *magnificence*. Il faut, en effet, dans les choses que l'homme accomplit magnifiquement avoir une âme constante. Et c'est pourquoi Cicéron dit appartenir à la magnificence, non pas seulement *l'administration* ou l'exécution *de grandes choses*, mais aussi *la vaste conception de l'esprit qui les ordonne*. La constance peut appartenir encore à la *persévérance* : en telle sorte qu'on dise *persévérant*, celui qui ne se désiste pas en raison de la longueur; et

constant, celui qui ne se désiste pas en raison de quelque autre chose de nature à répugner ou à faire obstacle ». Nous aurons à appuyer nous-mêmes sur ces diverses vertus avec les nuances qui viennent d'être marquées ici.

« De même », ajoute saint Thomas, « les parties qu'assigne Andronicus paraissent se rattacher aux parties indiquées. Il marque, en effet, la *persévérance* et la *magnificence*, avec Cicéron et Macrobe; et la *magnanimité*, avec Macrobe. Quant à la *lème*, c'est la même chose que la *patience* ou la *tolérance* : il dit, en effet, que *la lème est un habitus rendant prompt à faire effort comme il convient et à supporter ce que la raison prescrit*. L'*eupsychie* ou *la bonne disposition d'âme*, paraît être la même chose que la *sécurité* : il dit, en effet, que c'est *une force de l'âme pour parfaire les œuvres qui sont les siennes*. La *virilité* semble être la même chose que la *confiance* : il dit, en effet, que *la virilité est un habitus faisant que l'homme se suffit dans les choses de la vertu*. Il joint à la *magnificence* l'*andragathie*, qui est comme *une bonté virile*, et qui chez nous peut s'appeler le zèle, ou l'empressement prudent et alerte. C'est qu'en effet il appartient à la magnificence, non seulement que l'homme tienne bon dans l'exécution des œuvres grandes, ce qui est le fait de la *constance*, mais aussi qu'il les exécute avec une certaine prudence virile et un certain zèle alerte, qui appartient à l'*andragathie* ou la sollicitude dont nous parlons. Aussi bien Andronicus dit que l'*andragathie* est *la vertu de l'homme qui fait trouver les choses qui conviennent dans les œuvres à accomplir*. »

Après ces explications, saint Thomas conclut : « On voit donc par là, que toutes ces sortes de parties se ramènent aux quatre principales marquées par Cicéron ».

L'*ad septimum* répond que « ces cinq choses marquées par Aristote restent en deçà de la vraie raison de vertu ; parce que, bien qu'elles conviennent dans l'acte de la force, elles diffèrent cependant en ce qui est du motif, comme il a été vu plus haut (q. 123, art. 1, *ad* 2um). Aussi bien ne sont-elles pas données comme parties de la force, mais comme modes de cette vertu ». Il n'y a donc pas à nous en occuper autrement dans l'assignation des parties de la force.

La force n'a pas de parties subjectives : elle constitue, par elle-même, une espèce ultime, qui ne se subdivise pas en d'autres espèces. Mais elle a des parties quasi-intégrales et des parties potentielles. C'est surtout de ces dernières que nous aurons à nous occuper maintenant, les ramenant à quatre vertus principales; savoir : la magnanimité et la magnificence; la patience et la persévérance. « Nous devons maintenant, déclare saint Thomas, considérer chacune des parties de la force, en telle sorte cependant que sous les quatre principales qu'indique Cicéron, nous comprenions toutes les autres ; sauf qu'à la place de la confiance, nous mettrons la magnanimité, dont traite aussi Aristote (*Éthique*, liv. IV, ch. III; de S. Th., leç. 8 et suiv.). — Nous traiterons donc : premièrement, de la magnanimité (q. 129-133); secondement, de la magnificence (q. 134, 135); troisièmement, de la patience (q. 136); quatrièmement, de la persévérance (q. 137, 138). — Pour la magnanimité, nous traiterons : d'abord, de la magnanimité elle-même (q. 129); ensuite, des vices qui lui sont opposés (q. 130-134) ». — Ainsi donc l'étude de la magnanimité en elle-même va faire l'objet de la question suivante.

QUESTION CXXIX

DE LA MAGNANIMITÉ

Cette question comprend huit articles :

1° Si la magnanimité porte sur les honneurs ?
2° Si la magnanimité porte seulement sur les grands honneurs ?
3° Si elle est une vertu ?
4° Si elle est une vertu spéciale ?
5° Si elle est une partie de la force ?
6° Quel est son rapport à la confiance ?
7° Quel est son rapport à la sécurité ?
8° Comment se comporte-t-elle à l'endroit des biens de la fortune ?

De ces huit articles, les deux premiers s'enquièrent de l'objet de la magnanimité; les articles 3-5, de sa raison de vertu; les articles 6-8, de ses rapports à certaines autres choses annexes. — D'abord, l'objet de la magnanimité : s'il consiste dans les honneurs ? Saint Thomas va nous répondre à l'article premier.

Article Premier.

Si la magnanimité porte sur les honneurs ?

Trois objections veulent prouver que « la magnanimité ne porte pas sur les honneurs ». — La première dit que « la magnanimité est dans l'appétit irascible. Ce qui ressort de son nom même. Car la magnanimité se dit en place de *grandeur d'âme* ; et l'*âme* se met pour l'irascible, comme on le voit par Aristote, au livre III de l'*Ame*, où il dit que dans l'appétit sensible on trouve *le désir* et l'*âme*, c'est-à-dire le concupiscible et l'irascible ». On remarquera, en passant, cette terminologie d'Aristote,

qui demande évidemment à être expliquée, surtout dans l'acception de notre langue française, où le mot *âme* devrait plutôt être remplacé ici par celui de *cœur*. « Or, poursuit l'objection, l'honneur est un certain bien du concupiscible, étant *la récompense de la vertu* (Aristote, *Éthique*, liv. IV, ch. III, n. 15; de S. Thomas, leç. 8). Donc il semble que la magnanimité ne porte pas sur les honneurs ». — La seconde objection fait observer que « la magnanimité, étant une vertu morale, doit porter sur les passions ou les opérations. Or, elle ne porte pas sur les opérations; car elle serait une partie de la justice. Il faut donc qu'elle porte sur les passions. Et puisque l'honneur n'est pas une passion, il s'ensuit que la magnanimité ne porte pas sur les honneurs ». — La troisième objection déclare que « la magnanimité semble appartenir à la poursuite plutôt qu'à la fuite : le *magnanime*, en effet, est ainsi appelé, comme tendant *à ce qui est grand* (en latin : *magna*). Or, les hommes vertueux sont loués, non de ce qu'ils désirent les honneurs, mais plutôt de ce qu'ils les fuient. Donc la magnanimité ne porte pas sur les honneurs ».

L'argument *sed contra* en appelle à « Aristote », qui « dit, au livre IV de l'*Éthique* (ch. III, n. 17; de S. Th., leç. 9), que *le magnanime s'occupe des honneurs et des opprobres* ».

Au corps de l'article, saint Thomas arguë, comme le faisaient les objections, du nom même de magnanimité et de magnanime. « La magnanimité, dit-il, implique dans son nom même une certaine extension de l'âme aux choses grandes. Or, le rapport de la vertu vise deux choses : d'abord, la matière, sur laquelle elle porte; secondement, l'acte propre, qui consiste dans l'usage voulu d'une telle matière. Et parce que l'habitus de la vertu se détermine principalement en raison de l'acte, c'est donc surtout par là qu'un homme sera dit magnanime, qu'il a son esprit ou son âme et son cœur (en latin *animus*) appliqué à quelque grand acte. D'autre part, un acte peut être dit grand d'une double manière : proportionnellement; ou d'une façon absolue. Un acte peut être dit grand proportionnellement, même s'il consiste dans l'usage d'une chose petite ou médiocre; par exemple, si quelqu'un use de cette chose excellem-

ment. Mais d'une façon pure et simple et absolue, l'acte est dit grand, qui consiste dans l'usage excellent de la chose la plus grande. Et, précisément, les choses qui viennent à l'usage de l'homme sont les choses extérieures; parmi lesquelles, l'honneur est purement et simplement ce qu'il y a de plus grand : soit parce qu'il est le plus près de la vertu, étant le témoignage donné à la vertu de quelqu'un, ainsi qu'il a été vu plus haut (q. 103, art. 1; 1ª-2ªᵉ, q. 2, art. 2); soit parce qu'il est aussi rendu à Dieu et aux meilleurs; soit aussi parce que les hommes, pour avoir l'honneur et éviter le blâme de l'opprobre, mettent tout le reste de côté. Puis donc que quelqu'un est dit magnanime en raison des choses qui sont grandes purement et simplement et d'une façon absolue, comme quelqu'un est dit fort, en raison des choses qui sont le plus difficiles, il s'ensuit que la magnanimité se trouve à l'endroit des honneurs ». — On aura remarqué le beau mot de saint Thomas dans ce corps d'article; savoir que de toutes les choses extérieures qui peuvent se référer à l'homme et motiver son acte, la plus grande est l'honneur, c'est-à-dire l'hommage rendu par les autres hommes à la vertu ou à l'excellence du sujet : recevoir cet hommage, ou plus encore le mériter, et ne jamais rien faire qui en rende indigne, c'est tout ce qu'il y a de plus grand dans l'ordre de la vie humaine et sociale.

L'*ad primum* répond que « le bien ou le mal, considérés d'une façon absolue, appartiennent à l'irascible; mais en tant qu'on ajoute la raison de chose ardue, ils appartiennent à l'irascible. Or, c'est de cette manière que la magnanimité regarde l'honneur : en tant qu'il a la raison de chose grande et ardue ».

L'*ad secundum* déclare que « l'honneur, bien qu'il ne soit pas une passion ou une action, est cependant l'objet d'une passion; savoir : l'espoir ou l'espérance, qui tend au bien ardu. Et voilà pourquoi la magnanimité porte immédiatement sur la passion de l'espoir, et médiatement sur l'honneur, comme sur l'objet de l'espoir; selon qu'il a été dit aussi, plus haut (q. 123, art. 3, *ad* 2ᵘᵐ; art. 4), de la force, qu'elle porte sur les périls de mort en tant qu'ils sont objet de la crainte et de l'audace ».

— C'est donc directement la passion de l'espoir que règle la magnanimité. Et voilà pourquoi elle est une vertu subjectée dans l'irascible, où se trouve l'espoir.

L'*ad tertium* dit que « ceux qui méprisent les honneurs, en ce sens que pour les obtenir ils ne font rien qui soit déplacé, et qui d'ailleurs ne les estiment point au-delà de ce qui convient, sont dignes de louange. Mais si quelqu'un méprisait les honneurs, en telle sorte qu'il ne se soucierait en rien de faire ce qui est digne d'honneur, cela serait chose blâmable. Or, la magnanimité se rapporte aux honneurs en telle sorte qu'elle s'applique à faire ce qui est digne d'honneur, sans toutefois estimer comme chose bien grande l'honneur humain », qui est sujet à tant d'erreurs et à tant de caprices ou même d'injustices. — Cette remarque de saint Thomas confirme et complète encore celle que nous présentions à la fin de son lumineux corps d'article. Elle assigne sa vraie place à la vertu entre les vices opposés, qui seraient, d'un côté, l'abjection ou la dépression de l'âme et sa vilité, et de l'autre, la présomption, l'ambition et la vaine gloire, dont nous aurons à parler dans la suite de notre traité.

La magnanimité, parce qu'elle implique une âme tendue vers ce qui est grand, doit avoir pour objet l'honneur, matière par excellence de la passion de l'irascible qu'est l'espoir. Mais devons-nous aller plus loin encore; et faut-il dire que la magnanimité, dans son concept, implique d'avoir pour objet, non pas un honneur quelconque, mais ce qui tranche, dans l'honneur lui-même, par son caractère de grandeur? C'est ce que nous allons examiner à l'article qui suit.

Article II.

Si la magnanimité a dans son concept de porter sur un grand honneur.

Trois objections veulent prouver que « la magnanimité n'a pas dans son concept de porter sur un grand honneur ». — La

première arguë de ce que « la matière propre de la magnanimité est l'honneur, comme il a été dit (art. préc.). Or, d'être grand ou petit est chose accidentelle pour l'honneur. Donc il n'est pas de l'essence de la magnanimité qu'elle porte sur un grand honneur ». — La seconde objection dit que « comme la magnanimité porte sur les honneurs, ainsi la mansuétude porte sur les mouvements de colère. Or, il n'est pas de l'essence de la mansuétude, qu'elle porte sur des colères grandes ou petites. Donc, il n'est pas non plus de l'essence de la magnanimité, qu'elle porte sur de grands honneurs ». — La troisième objection fait observer que « le petit honneur est moins distant du grand honneur, que ne l'est le refus d'honneur ou l'opprobre. Or, la magnanimité est ce qu'elle doit être même à l'endroit du refus d'honneur. Donc, elle l'est aussi à l'endroit des petits honneurs. Et, par suite, elle n'est pas seulement à l'endroit des grands honneurs ».

L'argument *sed contra* est le mot formel d' « Aristote », qui « dit, au livre II de l'*Éthique* (ch. VII, n. 8; de S. Th., leç. 9), que *la magnanimité porte sur les grands honneurs* ».

Au corps de l'article, saint Thomas en appelle encore à « Aristote », qui « dit au livre VII des *Physiques* (t. XVIII, de S. Th., leç. 6), que *la vertu est une certaine perfection*. Et cela s'entend de la perfection de la puissance », ou de la faculté, « dont la vertu constitue le point dernier » dans l'ordre qu'elle dit à l'acte second, « comme on le voit au livre I *du Ciel et du Monde* (ch. XI, n. 7; de S. Th., leç. 25). D'autre part, la perfection de la puissance ne se considère point en n'importe laquelle de ses opérations, mais dans celle de ses opérations qui implique quelque grandeur ou quelque difficulté : il n'est, en effet, aucune puissance, si imparfaite soit-elle, qui ne puisse produire quelque opération petite et faible. Il suit de là qu'il appartient à la raison de vertu, qu'elle porte *sur un bien difficile*, comme il est dit au livre II de l'*Éthique* (ch. III, n. 10; de S. Th., leç. 3). D'autre part, le difficile et le grand, qui reviennent au même, dans l'acte de la vertu peut se considérer d'une double manière. Ou du côté de la raison, en tant qu'il est difficile de trouver le milieu de la raison et de le déterminer dans

une matière donnée. Cette difficulté seule se trouve dans l'acte des vertus intellectuelles et aussi dans l'acte de la justice. L'autre difficulté se tire du côté de la matière, qui de soi peut avoir répugnance au mode de la raison qu'il y faut établir. Cette autre difficulté se considère surtout dans les autres vertus morales, qui portent sur les passions; parce que les passions combattent contre la raison, comme le dit saint Denys, au chapitre IV des *Noms Divins* (de S. Th., leç. 15).

« Or, parmi les passions, il faut considérer que quelques-unes ont une grande force de résister à la raison principalement du côté de la passion; d'autres, au contraire, principalement du côté des choses qui sont les objets des passions Les passions elles-mêmes n'auraient pas une grande force de répugner à la raison, si elles n'étaient véhémentes; car l'appétit sensible, où sont les passions, est naturellement soumis à la raison. De là vient que les vertus qui portent sur ces sortes de passions ne sont assignées qu'en raison de ce qui est grand dans ces passions-là : c'est ainsi que la force porte sur les grandes craintes et les grandes audaces; la tempérance, sur les concupiscences des grandes délectations; et, pareillement, la mansuétude, sur les grandes colères.

« Mais il est d'autres passions, qui ont une grande force de répugner à la raison, à cause des choses extérieures elles-mêmes qui sont les objets de ces passions : tel l'amour ou la cupidité de l'argent ou de l'honneur. En ces sortes de passions, il faut que se trouve une vertu, non pas seulement par rapport à ce qui est grand en elles, mais aussi par rapport à ce qui est médiocre ou moindre et tout petit; car les choses extérieures, même si elles sont petites, sont très aptes à être désirées, parce que nécessaires à la vie de l'homme. Il suit de là que par rapport à l'amour de l'argent il y aura deux vertus : l'une, portant sur les choses petites et ordinaires, savoir la libéralité; et l'autre, portant sur les grandes sommes, savoir la magnificence. Pareillement aussi, à l'égard des honneurs, il y aura deux vertus. L'une a pour objet les honneurs médiocres » ou ordinaires; « cette vertu n'a pas reçu de nom : toutefois, on la désigne par ses extrêmes, qui sont l'*amour de l'honneur* », du grec « *phi-*

lotimie, et l'*aphilotimie* ou *manque d'amour de l'honneur* : c'est qu'en effet, l'homme est loué quelquefois de ce qu'il aime l'honneur, et quelquefois de ce qu'il n'en a point souci, dans la mesure où l'un et l'autre se fait modérément ou comme il convient. Mais, à l'endroit des grands honneurs, on a la magnanimité. Et, à cause de cela, il faut dire que la matière propre de la magnanimité, ce sont les grands honneurs; et le magnanime tend aux choses qui sont dignes d'un grand honneur ».

Quelle merveilleuse analyse que ce corps d'article! Où trouver plus de finesse, plus de profondeur, plus d'éblouissantes clartés sur ces choses si délicates et si complexes de l'ordre moral humain. Aussi bien nous est-il agréable d'entendre Cajétan parler ici du « divin génie » de notre saint Docteur.

L'*ad primum* dit que « le grand et le petit sont choses accidentelles par rapport à l'honneur pris en lui-même; mais ce sont choses qui font une grande différence, selon qu'on les compare à la raison, dont il faut garder la mesure dans l'usage des honneurs : et cette mesure se garde bien plus difficilement dans les grands honneurs que dans les petits ».

L'*ad secundum* rappelle que « dans la colère et dans les autres matières, il n'y a à présenter de difficulté notable que ce qui est grand; et c'est là seulement que la vertu est requise. Mais la raison est autre pour les richesses et les honneurs, qui sont des choses existant hors de l'âme ».

L'*ad tertium* déclare que « celui qui use bien des grandes choses peut beaucoup plus encore bien user des petites. Nous dirons donc que le magnanime regarde les grands honneurs comme ce dont il est digne; ou même comme moindres que ce dont il est digne : car il ne se peut pas que la vertu soit suffisamment honorée par l'homme, elle à qui il est dû d'être honorée par Dieu. Aussi bien ne s'élève-t-il pas en raison des grands honneurs; parce qu'il ne les estime pas au-dessus de lui, mais il les méprise plutôt. Et à plus forte raison méprisera-t-il les honneurs moindres ou infimes ». Seulement, ceci n'est pas son objet propre, comme ce l'est pour la vertu dont nous avons parlé au corps de l'article. C'est simplement une conséquence de son attitude à l'endroit de ce qui est son objet

propre à lui, savoir les grands honneurs. « Quant aux opprobres et aux refus d'honneurs, le magnanime ne s'en émeut point, mais il les méprise, considérant que c'est sans raison et contre son mérite qu'on les lui inflige ». — Cette attitude du magnanime n'est point contraire à la vertu chrétienne d'humilité, dont nous aurons à parler plus tard; car ce n'est pas en s'élevant contre Dieu ou contre ce qui est de Dieu dans le prochain, que le magnanime a les sentiments dont nous parlons ici : c'est en restant dans la vérité de ce qui est de Dieu en lui et que ceux du dehors méconnaissent injustement; comme saint Thomas va nous l'expliquer à l'article suivant (*ad 4um*).

La magnanimité porte sur une matière qui par elle-même est apte à provoquer des mouvements de l'appétit sensible de nature à s'opposer à la raison. Il s'ensuit qu'autour de cette matière et de la passion de l'espoir qu'elle peut provoquer il faudra deux vertus distinctes : l'une, réglant cette passion dans les choses moindres et ordinaires; l'autre, la réglant dans les choses de grande importance. La magnanimité est cette seconde vertu. Et voilà pourquoi elle porte proprement sur les grands honneurs ou sur la passion qui les a pour objet. — Nous venons de parler de vertu au sujet de la magnanimité. Mais en avions-nous le droit. Faut-il dire que la magnanimité est une vertu. C'est ce que nous devons maintenant examiner; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article III.

Si la magnanimité est une vertu?

Cinq objections veulent prouver que « la magnanimité n'est pas une vertu ». — La première dit que « toute vertu consiste dans le milieu. Or, la magnanimité ne consiste pas dans le milieu, mais dans ce qu'il y a de plus grand; car le magnanime *n'estime digne de lui que ce qu'il y a de plus grand*, comme

il est dit au livre IV de l'*Éthique* (ch. III, n. 9; de S. Th., leç. 8). Donc la magnanimité n'est pas une vertu ». — La seconde objection déclare que « celui qui a une vertu les a toutes, ainsi qu'il a été vu plus haut (1ª-2ªᵉ, q. 65). Or, l'homme peut avoir quelque vertu, sans avoir la magnanimité : Aristote dit, en effet, au livre IV de l'*Éthique* (ch. III, n. 4; de S. Th., leç. 8), que *celui qui est digne de petits honneurs et qui s'en contente est un homme tempérant, non un homme magnanime*. Donc la magnanimité n'est pas une vertu ». — La troisième objection rappelle que « la vertu est une *bonne qualité de l'esprit*, comme il a été vu plus haut (1ª-2ªᵉ, q. 55, art. 4). Or, la magnanimité a certaines dispositions corporelles : Aristote dit, en effet, au livre IV de l'*Éthique* (ch. III, n. 34; de S. Th., leç. 10) que *le magnanime semble avoir pour lui le mouvement lent, la voix grave, la locution stable*. Donc la magnanimité n'est pas une vertu ». — La quatrième objection fait remarquer qu' « aucune vertu ne s'oppose à une autre vertu. Or, la magnanimité s'oppose à l'humilité; car le magnanime *s'estime digne de grands honneurs et méprise les autres*, comme il est dit au livre IV de l'*Éthique* (ch. III, n. 3, 28; de S. Th., leç. 8, 10). Donc la magnanimité n'est pas une vertu ». — La cinquième objection arguë de ce que « les propriétés de toute vertu sont dignes de louanges. Or, la magnanimité a certaines propriétés dignes de blâme : d'abord, que le magnanime *n'a pas la mémoire des bienfaits* (endroit précité, n. 25; de S. Th., leç. 10); secondement, qu'il est oisif et lent (n. 27); troisièmement, qu'*il a de l'ironie à l'endroit d'un grand nombre* (n. 28); quatrièmement, qu'*il ne peut vivre avec les autres* (n. 29); cinquièmement, qu'*il possède plutôt des biens qui ne rapportent pas que des biens qui rapportent* (n. 33). Donc la magnanimité n'est pas une vertu ». Cette dernière objection complète excellemment les précédentes et nous vaudra conjointement avec elles des réponses du plus haut intérêt.

L'argument *sed contra* oppose qu' « il est dit à la louange de quelques-uns, au second livre des *Machabées*, chapitre XIV (v. 18) : *Nicanor, apprenant la vertu des compagnons de Juda et la grandeur d'âme qu'ils avaient dans les combats pour la patrie*, etc. Or, il n'y a d'œuvres louables que les œuvres de vertu. Donc la

magnanimité, à qui il appartient d'avoir une grande âme ou un grand cœur, est une vertu ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond qu' « il appartient à la raison de la vertu humaine, que dans les choses humaines soit conservé le bien de la raison, qui est le bien propre de l'homme. Or, parmi les autres choses extérieures humaines, les honneurs tiennent le premier rang, ainsi qu'il a été dit (art. 1). Et de là vient que la magnanimité, qui établit le mode de la raison à l'endroit des grands honneurs, est une vertu ».

L'*ad primum* explique qu' « au témoignage d'Aristote, au livre IV de l'*Éthique* (ch. III, n. 8; de S. Th., leç. 8), *le magnanime va à l'extrême dans la grandeur*, c'est vrai, en ce sens qu'il tend aux choses les plus grandes; *mais il se tient au milieu, en ce qu'il y tend comme il convient*, car il tend aux choses les plus grandes selon que la raison le veut : *il ne s'estime digne, en effet, que de ce dont il est digne;* c'est-à-dire qu'il ne tend pas à de plus grandes choses que celles dont il est digne ».

L'*ad secundum* nous avertit que « la connexion des vertus ne doit pas s'entendre au sens des actes, ou en ce sens qu'il convienne à chacun d'avoir les actes de toutes les vertus. Aussi bien l'acte de la magnanimité ne convient-il pas à tout homme vertueux, mais seulement aux grands. Mais, selon les principes des vertus, qui sont la prudence et la grâce, toutes les vertus sont connexes, au sens des habitus existant tous simultanément dans l'âme, ou d'une façon actuelle, ou dans la disposition prochaine. Et c'est ainsi que celui à qui il ne convient pas d'avoir l'acte de la magnanimité peut cependant avoir l'habitus de cette vertu, lequel le dispose à accomplir tel acte s'il lui convenait selon son état ».

L'*ad tertium* fait observer que « les mouvements corporels se diversifient selon les diverses perceptions et les diverses affections de l'âme. De là vient qu'à la magnanimité se trouvent joints par mode de conséquence certains accidents déterminés touchant les mouvements corporels. Par exemple, la vélocité du mouvement provient de ce que l'homme a l'esprit à beaucoup de choses qu'il a hâte d'accomplir : or, le magnanime n'a

l'esprit qu'aux choses grandes, lesquelles sont peu nombreuses, et, en plus, demandent une grande attention; et c'est pour cela qu'il a ses mouvements lents. Pareillement aussi, l'acuité de la voix, et sa rapidité, convient surtout à ceux qui veulent disputer à l'occasion de tout; chose qui ne convient pas aux magnanimes, qui ne s'occupent que de ce qui est grand. Et de même que ces dispositions des mouvements corporels conviennent aux magnanimes selon le mode de leurs mouvements affectifs, semblablement aussi en ceux qui sont naturellement disposés à la magnanimité de telles conditions se trouvent naturellement ».

L'*ad quartum* répond à la difficulté tirée de l'humilité. Notons cette réponse avec le plus grand soin. Elle est comme un prélude du magnifique article sur l'humilité que nous verrons plus loin, q. 161, art. 3. « Dans l'homme, explique saint Thomas, se trouve quelque chose de grand, qu'il possède par le don de Dieu; et aussi des défauts ou des indigences, qui lui conviennent en raison de l'infirmité de sa nature. La magnanimité fera donc que l'homme s'estime digne de grandes choses selon la considération des dons qu'il tient de Dieu; comme s'il a une grande force d'âme, la magnanimité fera qu'il tende aux œuvres parfaites de la vertu. Et il en faut dire autant de l'usage de n'importe quel autre bien, comme celui de la science ou de la fortune extérieure. L'humilité, au contraire, fait que l'homme s'estime peu de chose selon la considération de ses propres défauts » ou de ses propres misères. — « Pareillement aussi la magnanimité méprise les autres, selon qu'ils sont en défaut par rapport aux dons de Dieu; elle n'a point, en effet, pour eux, de tels égards, qu'elle veuille faire à cause d'eux quelque chose qui ne conviendrait pas » : et, par exemple, traiter les pécheurs comme s'ils étaient des hommes vertueux, ou même s'il s'agit d'inférieurs, les traiter comme s'ils étaient supérieurs : ce serait là, proprement, du désordre. « L'humilité, au contraire, les honore et les tient pour supérieurs, en tant qu'elle regarde en eux quelque chose des dons de Dieu », et qu'elle compare ce qui, du côté du sujet où elle se trouve, a trait à ses propres défauts. « Aussi bien, dans le psaume (XIV,

v. 4), il est dit de l'homme juste : *Le méchant a été tenu pour rien en sa présence*, ce qui se rapporte au mépris du magnanime; *mais il glorifie ceux qui craignent le Seigneur*, et ceci a trait à l'honneur rendu par l'homme humble. — Et l'on voit, par là, que la magnanimité et l'humilité ne sont point contraires, bien qu'elles semblent tendre à des choses contraires; parce qu'elles procèdent selon des considérations diverses ».

L'*ad quintum* couronne excellemment toutes ces lumineuses réponses. Il déclare que « les propriétés dont parlait l'objection, selon qu'elles appartiennent au magnanime, ne sont point dignes de blâme, mais sont au contraire souverainement dignes de louanges : *superexcedenter laudabiles*. — Et, en effet, quand il est dit, d'abord, que le magnanime *n'a pas dans sa mémoire ceux dont il a reçu des bienfaits*, cela s'entend qu'il ne lui est pas agréable de recevoir des bienfaits des autres, qu'il ne leur en fasse lui-même de plus grands. Et ceci appartient à la perfection de la gratitude ou de la reconnaissance, dans l'acte de laquelle il veut exceller au-dessus de tous comme dans les actes des autres vertus. — Pareillement, ce qui est dit en second lieu, qu'*il est oisif et lent*, cela ne signifie pas qu'il soit en défaut quand il s'agit d'accomplir ce qui lui convient; mais cela veut dire qu'il ne s'entremet pas en toutes sortes de choses qui pourraient lui convenir, mais seulement aux choses grandes et qui soient dignes de lui. — Il est dit, en troisième lieu, qu'*il use d'ironie* » ou qu'il ne dit pas tout ce qui a trait à ce qui le regarde, « non selon que ce serait contraire à la vérité, disant de lui des choses viles qui ne sont pas ou niant des choses grandes qui sont; mais parce qu'il ne montre ou n'étale pas toute sa grandeur, surtout devant la multitude des inférieurs; car, selon qu'Aristote le dit au même endroit (n. 26), il appartient au magnanime d'*être grand avec ceux qui sont élevés en dignité ou riches en biens de la fortune, et modéré avec ceux qui sont de condition moyenne*. — Il est dit aussi, en quatrième lieu, qu'*il ne peut pas vivre avec les autres*, c'est-à-dire traiter avec eux familièrement, *sinon avec ses amis*. C'est qu'en effet, il évite entièrement l'adulation et la simulation, qui sont le propre des petites âmes. Il vit cependant avec tous, petits et grands,

selon qu'il le faut, comme il a été dit (*ad* 2um). — Cinquièmement, il est dit enfin qu'*il vise plutôt à ce qui ne rapporte point*, non en quelque ordre que ce soit, mais dans l'ordre du *bien* et de l'honnête. Car, en toutes choses, il préfère l'honnête à l'utile, comme chose plus grande : et, en effet, les choses utiles sont recherchées pour subvenir à quelque manque ou défaut, lequel répugne à la magnanimité ». — Il eût été difficile de mettre en plus vive lumière ces beaux textes d'Aristote qui nous donnent du magnanime un portrait si achevé.

La magnanimité, parce qu'elle établit l'ordre de la raison à l'endroit des affections de l'homme pour les grands honneurs, est manifestement une vertu. — Mais est-elle une vertu spéciale? C'est ce qu'il nous faut maintenant considérer; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article IV.

Si la magnanimité est une vertu spéciale?

Trois objections veulent prouver que « la magnanimité n'est pas une vertu spéciale ». — La première fait observer qu' « aucune vertu spéciale n'agit en toutes les vertus. Or, Aristote dit, au livre IV de l'*Éthique* (ch. III, n. 14; de S. Th., leç. 8), qu'*au magnanime appartient ce qu'il y a de grand en chaque vertu*. Donc la magnanimité n'est pas une vertu spéciale ». — La seconde objection dit qu' « on n'attribue à aucune vertu spéciale les actes de diverses vertus. Or, au magnanime on attribue les actes de diverses vertus. Il est dit, en effet, au livre IV de l'*Éthique* (n. 15), qu'il appartient au magnanime de *ne pas se détourner de ceux qui l'avertissent*, ce qui est un acte de la prudence; de *ne pas faire d'injustice*, ce qui est un acte de la justice; d'*être prompt à répandre des bienfaits* (n. 24; de S. Th., leç. 10), ce qui est un acte de la charité; de *donner volontiers* (n. 26), ce qui est un acte de la libéralité; d'être *véridique* (n. 28), ce qui est un acte de la vérité; de *ne pas se plaindre*

(n. 32), ce qui est un acte de la patience. Donc la magnanimité n'est pas une vertu spéciale ». — La troisième objection déclare que « toute vertu est un certain ornement de l'âme; selon cette parole d'Isaïe, chapitre LXI (v. 10) : *Le Seigneur m'a revêtu des vêtements du salut;* et il ajoute ensuite : *comme une épouse ornée de ses joyaux.* Or, la magnanimité est l'ornement de toutes les vertus, comme il est dit au livre IV de l'*Éthique* (ch. III, n. 16; de S. Th., leç. 8). Donc la magnanimité est une vertu générale ».

L'argument *sed contra* s'autorise d' « Aristote », qui, « au livre II de l'*Éthique* (ch. VII, n. 7; de S. Th., leç. 9) distingue la magnanimité des autres vertus ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle que « comme il a été dit (art. 1), il appartient à la vertu spéciale, qu'elle établisse le mode de la raison en une matière déterminée. Et, précisément, la magnanimité établit le mode de la raison à l'endroit d'une matière déterminée, savoir à l'endroit des honneurs, ainsi qu'il a été dit plus haut (art. 1, 2). Comme, d'autre part, l'honneur, pris en lui-même, est un certain bien spécial, il s'ensuit que la magnanimité, prise en elle-même, est une certaine vertu spéciale. Mais parce que l'honneur est la récompense de chaque vertu, comme on le voit par ce qui a été dit plus haut (q. 103, art. 1, *ad 2um*), de là vient que, par voie de conséquence, en raison de sa matière, la magnanimité regarde toutes les vertus ».

L'*ad primum* répond que « la magnanimité n'est pas à l'endroit de n'importe quel honneur, mais à l'endroit de l'honneur qui est grand. Or, de même que l'honneur est dû à la vertu, pareillement l'honneur qui est grand est dû au grand acte de vertu. Et c'est à cause de cela que le magnanime se propose d'accomplir ce qui est grand en chaque vertu; car il tend toujours aux choses qui sont dignes d'un grand honneur ». — Son objet formel c'est l'honneur qui excelle; et, par suite, tout ce qui est de nature à mériter cet honneur, il s'y porte où que cela soit, dans l'ordre de n'importe quelle vertu. Et l'on voit par là le sens profond du beau mot d'Aristote que l'objection voulait nous opposer.

L'*ad secundum*, appuyant sur ce qui vient d'être dit et l'expliquant encore, « déclare que, parce que le magnanime tend aux grandes choses, c'est une conséquence qu'il tende surtout aux choses qui portent avec elles une certaine excellence, et qu'il laisse les choses qui ont trait au manque et au défaut. Or, il appartient à une certaine excellence, que l'homme fasse du bien et qu'il soit large et qu'il rende avec surcroît. C'est pour cela que le magnanime se montre prompt à faire ces choses : en tant qu'elles ont la raison d'une certaine excellence; mais non sous la raison où ce sont des actes d'autres vertus. Par contre, c'est une chose ayant trait au manque et au défaut, que l'homme ait tant d'estime pour certains biens extérieurs ou même pour certains maux, qu'il se détourne de la justice ou de toute autre vertu à cause d'eux. Pareillement, tout déguisement de la vérité est une chose ayant trait au manque et au défaut ; car cela semble provenir de la crainte. De même, que l'homme se plaigne, c'est chose ayant trait au manque et au défaut; car, en cela, l'esprit semble succomber sous les maux extérieurs. Et voilà pourquoi toutes ces choses et autres choses semblables, le magnanime les évite, sous une certaine raison spéciale, pour autant qu'elles sont contraires à l'excellence ou à la grandeur », qui constituent son objet propre.

L'*ad tertium* dit que « toute vertu a un certain éclat et se trouve ornée en raison de son espèce; et ceci est propre à chaque vertu. Mais il s'y ajoute un autre ornement en raison de la grandeur de l'œuvre de vertu, qui rend toutes les vertus *plus grandes*, comme il est dit au livre IV de l'*Éthique* (ch. III, n. 16; de S. Th., lec. 8); et ceci vient aux autres vertus de la magnanimité ». — Nous voyons, par là, que la magnanimité a pour effet propre de rendre tout grand dans l'homme. C'est la vertu propre de la grandeur.

La magnanimité est une vertu spéciale, bien qu'en raison de son objet propre, elle affecte en quelque sorte et intéresse toutes les vertus; car elle a pour objet propre les grands honneurs : et pour les mériter ou s'en rendre digne, elle se porte à tout ce qu'il y a de plus grand en chaque vertu. — Mais à

quelle vertu se rattachera-t-elle comme à la vertu principale. Faut-il dire que ce soit à la force? Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article V.

Si la magnanimité est une partie de la force?

Trois objections veulent prouver que « la magnanimité n'est pas une partie de la force ». — La première arguë de ce qu' « une même chose n'est point partie d'elle-même. Or, la magnanimité semble être la même chose que la force. Sénèque, en effet, dit au livre des *Quatre Vertus* (ch. *de la magnanimité;* cette œuvre est rangée parmi les œuvres de Sénèque, sans toutefois être de lui) : *La magnanimité, qu'on appelle aussi la force, si elle est dans ton âme, tu vivras en grande confiance.* Et Cicéron dit, au livre I du *Devoir* (ch. XIX) : *Les hommes forts, nous les voulons magnanimes, amis de la vérité, étrangers à tout mensonge.* Donc la magnanimité n'est pas une partie de la force ». — La seconde objection en appelle à « Aristote », qui « dit, au livre IV de l'*Éthique* (ch. III, n. 23; de S. Th., leç. 10), que *le magnanime n'est point philokindin,* c'est-à-dire *ami du péril.* Or, il appartient à celui qui est fort, de s'exposer aux périls. Donc la magnanimité ne convient pas avec la force, de manière à pouvoir être dite l'une de ses parties ». — La troisième objection fait remarquer que « la magnanimité regarde ce qui est grand dans les biens à espérer. La force, au contraire, regarde ce qui est grand dans les maux à craindre ou à attaquer. Puis donc que le bien l'emporte sur le mal, la magnanimité est une vertu qui a raison de vertu principale par rapport à la force. Elle n'est donc pas une partie de cette dernière ».

L'argument *sed contra* invoque l'autorité de « Macrobe » et « Andronicus », qui « font de la magnanimité une partie de la force ».

Au corps de l'article, saint Thomas part de la notion de vertu

principale déjà précisée. « Comme il a été dit plus haut (1ª-2ªᵉ, q. 61, art. 3, 4), la vertu principale est celle à qui il appartient d'établir l'un des modes généraux de la vertu en une certaine matière principale. Or, parmi les autres modes généraux de la vertu, il en est un qui est la fermeté de l'âme; car, *demeurer ferme* est chose requise en toute vertu, comme il est dit au livre II de l'*Éthique* (ch. IV, n. 3; de S. Th., leç. 4). Toutefois, ceci est particulièrement digne de louange dans les vertus qui tendent à des choses ardues, dans lesquelles il est très difficile de demeurer ferme. Il s'ensuit que plus il sera difficile de demeurer ferme en une chose ardue, plus la vertu qui affermit l'âme sur ce point aura la raison de vertu principale. Or, il est plus difficile de garder la fermeté de l'âme dans les périls de la mort, dans lesquels la force établit cette fermeté, que de la garder dans les plus grands biens à espérer ou à conquérir, dans lesquels la magnanimité affermit l'âme; car, de même que l'homme aime par-dessus tout la vie, il fuit aussi par-dessus tout les périls de la mort. On voit donc, par là, que la magnanimité convient avec la force, en ce qu'elle confirme ou affermit l'âme à l'endroit d'une chose ardue; mais elle reste en deçà, pour autant qu'elle affermit l'âme en des choses où il est plus facile de garder la fermeté. Et c'est pour cela que la magnanimité est assignée comme partie de la force; parce qu'elle s'adjoint à elle comme la vertu secondaire à la vertu principale ».

L'*ad primum* explique, avec Aristote, comment peuvent se dire les paroles que citait l'objection. « Selon qu'Aristote le dit, au livre V de l'*Éthique* (ch. I, n. 10; ch. III, n. 15; de S. Th., leç. 1, 5), *manquer d'un mal se prend au sens d'un bien.* Il suit de là que n'être pas vaincu par un mal grave, comme sont les périls de mort, se prend, d'une certaine manière, au sens d'avoir atteint un très grand bien. Or, de ces deux choses, la première appartient à la force; et la seconde, à la magnanimité. Et, pour autant, la force et la magnanimité peuvent se prendre pour une même chose. Toutefois, parce que la raison de la difficulté n'est point la même de part et d'autre, à cause de cela, à proprement parler, la magnanimité est assi-

gnée par Aristote comme une vertu distincte de la force » (*Éthique*, liv. II, ch. VII, n. 2, 7; de S. Th., leç. 8, 9).

L'*ad secundum* fait observer que « celui-là est dit *aimer le péril*, qui s'expose aux périls sans discernement. Ce qui semble se rapporter à celui qui indistinctement prend beaucoup de choses comme si toutes étaient grandes; car nul ne semble s'exposer aux périls pour une chose, si ce n'est parce qu'il l'estime considérable. Or, estimer ainsi toutes choses comme si elles étaient grandes sans distinction est le contraire du magnanime. C'est pour les choses qui sont vraiment grandes, que le magnanime s'expose avec le plus grand empressement aux périls; car il agit ce qui est grand dans l'acte de la force comme dans les actes des autres vertus. Aussi bien Aristote dit (à l'endroit cité par l'objection) que le magnanime n'est pas *microkindin*, c'est-à-dire *allant au péril pour de petites choses*, mais *mégalokindin*, c'est-à-dire *allant au péril pour de grandes choses*. Et Sénèque dit, au livre des *Quatre Vertus* (endroit précité) : *Tu seras magnanime, si tu ne t'exposes point aux périls comme le téméraire, et si tu ne les crains pas comme celui qui a peur; il n'est rien, en effet, qui rende l'âme craintive, si ce n'est la conscience d'une vie répréhensible* ». — Retenons ce dernier mot de la sagesse antique; il est en parfait accord avec la sagesse chrétienne : rien ne rend plus fort et ne dispose mieux à n'avoir pas de crainte, que de porter en soi le témoignage d'une bonne conscience, irrépréhensible devant les hommes et devant Dieu.

L'*ad tertium* déclare que « le mal, en tant que tel, doit être fui; et s'il faut lui résister ou tenir contre lui, c'est accidentellement ou par occasion, en tant qu'il faut supporter le mal pour conserver le bien. Le bien, au contraire, doit être recherché en raison de lui-même; et s'il faut le laisser, ce n'est que par occasion ou accidentellement, en tant qu'on le considère comme dépassant la faculté de celui qui le désire. Or, ce qui est par soi l'emporte toujours sur ce qui est par accident. Il suit de là que ce qui est ardu dans le mal répugne davantage à la fermeté d'âme, que ce qui est ardu dans le bien. Et voilà pourquoi la force l'emporte sur la magnanimité comme vertu principale; car s'il est vrai que le bien l'emporte purement et

simplement sur le mal, toutefois le mal l'emporte sur le bien sous la raison spéciale dont il s'agit ». — Pouvait-on mieux montrer le vice de l'argument, et la solidité de la doctrine d'Aristote que nous faisons nôtre pleinement.

La magnanimité, dont le propre est d'affermir l'âme pour qu'elle n'abandonne pas les grands espoirs, malgré les difficultés inhérentes à leur réalisation, en quelque ordre que ce soit de l'activité humaine, est une vertu spéciale, qui intéresse au plus haut point toutes les vertus, mais qui se range elle-même sous l'étendard de la force, dont le propre est d'affermir l'âme dans les choses où il est le plus difficile de demeurer fidèle au bien de la raison. — Nous devons maintenant examiner dans quels rapports se trouvent, avec la magnanimité, ces deux choses qu'on appelle la confiance et la sécurité ou la tranquillité d'âme. — Le premier point va faire l'objet de l'article qui suit.

ARTICLE VI.

Si la confiance appartient à la magnanimité?

Trois objections veulent prouver que « la confiance n'appartient pas à la magnanimité ». — La première fait remarquer que « l'homme peut avoir confiance, non seulement en soi, mais aussi en un autre, selon cette parole de la deuxième Épître *aux Corinthiens*, chapitre III (v. 4, 5) : *Nous avons confiance par Jésus-Christ auprès de Dieu; non que nous soyons capables de penser quelque chose de nous-mêmes comme de nous-mêmes.* Or, cela semble être contre la raison de la magnanimité. Donc la confiance n'appartient pas à la magnanimité ». — La seconde objection dit que « la confiance semble être opposée à la crainte, selon cette parole d'Isaïe, chapitre XII (v. 2) : *J'agirai avec confiance, et je ne craindrai point.* Or, n'avoir pas de crainte appartient plutôt à la force. Donc la confiance appartient à la force plutôt qu'à la magnanimité ». — La troisième objection déclare que « la récompense n'est due qu'à la vertu. Or, à la

confiance est due la récompense : il est dit, en effet, dans l'Épître *aux Hébreux*, chapitre III (v. 6), que *nous sommes la maison du Christ, si nous gardons ferme jusqu'à la fin la confiance et la gloire de l'espérance*. Donc la confiance est une certaine vertu distincte de la magnanimité ». — Et l'objection ajoute que « c'est aussi ce qui paraît du fait que Macrobe la condivise à la magnanimité ».

L'argument *sed contra* oppose que « Cicéron, dans sa *Rhétorique* (liv. II, ch. LIV), semble mettre la confiance à la place de la magnanimité, ainsi qu'il a été dit plus haut » (q. 128, *ad 6um*).

Au corps de l'article, saint Thomas remarque que « le mot de *confiance* (en latin *fiducia*) semble avoir été tiré de la foi (*fides*). Or, à la foi il appartient de croire à quelqu'un et de croire quelque chose. La confiance, au contraire, appartient à l'espérance; selon cette parole du livre de Job, chapitre XI (v. 18) : *Tu auras confiance, ayant conçu ton espoir*. D'où il suit que le nom de confiance paraît surtout signifier, que quelqu'un conçoit de l'espoir, du fait qu'il croit aux paroles de quelqu'un lui promettant du secours. Mais, parce que la foi se dit aussi une opinion véhémente, et qu'il arrive qu'on conçoit une opinion véhémente au sujet d'une chose, non pas seulement du fait qu'elle est dite par un autre, mais encore en raison de ce que l'on considère en quelqu'un; de là vient que la confiance peut se dire aussi du fait que quelqu'un conçoit l'espoir d'une chose sur ce qu'il a considéré quelque chose : parfois, en lui-même, comme si quelqu'un, se voyant bien portant, a la confiance de vivre longtemps; d'autres fois, en un autre, comme si quelqu'un considérant que tel autre est son ami et qu'il est puissant, il a confiance d'être aidé par lui. D'autre part, il a été dit plus haut (art. I, *ad 2um*), que la magnanimité porte proprement sur l'espoir de quelque chose qui est ardu. Puis donc que la confiance implique une certaine force de l'espérance due à quelque considération qui donne une opinion véhémente qu'on obtiendra le bien que l'on poursuit, de là vient que la confiance appartient à la magnanimité ». — Nous aurions voulu pouvoir rendre toute la force du mot par

lequel saint Thomas caractérise ici et définit en quelque sorte la confiance, quand il l'appelle *quoddam robur spei;* mais nous n'avons rien pour traduire ce *robur* si expressif; nous n'avons même pas la ressource de traduire : une espérance robuste; car, si nous disons, dans notre langue, *une foi robuste,* nous ne disons pas une espérance robuste; il ne nous reste que les mots d'*espérance ferme* ou de *force d'espérance,* qui demeurent bien pâles auprès de ce superbe *robur spei.*

L'*ad primum* déclare que « comme le dit Aristote, au livre de l'*Éthique* (ch. III, n. 26; de S. Th., leç. 10), il appartient au magnanime de *n'avoir besoin de personne;* car c'est là le propre de celui qui est dans le manque ou le défaut. Toutefois, la chose doit s'entendre selon le mode humain; et voilà pourquoi Aristote ajoute : *ou presque.* N'avoir, en effet, besoin d'absolument personne ou d'aucun secours, est chose qui dépasse l'homme. Car tout homme a d'abord besoin du secours divin; et aussi, secondairement, du secours humain, l'homme étant naturellement un animal sociable » ou un être vivant fait pour vivre en société, « parce qu'il ne peut se suffire en ce qui regarde sa vie. Pour autant donc qu'il a besoin des autres, il appartient au magnanime d'avoir confiance en eux; car cela même est de l'excellence de l'homme, qu'il ait sous la main ceux qui peuvent l'aider. Mais, dans la mesure où il peut lui-même quelque chose, il appartient au magnanime d'avoir confiance en soi ». — C'est donc à tort que l'objection voulait opposer, comme indigne du magnanime, la confiance qu'il peut avoir en autrui.

L'*ad secundum* rappelle que « comme il a été dit plus haut, quand il s'agissait des passions (1ª-2ªᵉ, q. 23, art. 2; q. 40, art. 4), l'espoir s'oppose directement au désespoir, qui porte sur le même objet, savoir le bien; mais, en raison de la contrariété des objets, il s'oppose à la crainte, dont l'objet est le mal. Or, la confiance », comme nous l'avons souligné, « implique une certaine vigueur d'espoir : *quoddam robur spei importat.* Il s'ensuit qu'elle s'oppose à la crainte comme aussi à l'espoir. Mais, parce que la force proprement affermit l'homme contre les maux, tandis que la magnanimité l'affermit dans la

poursuite des biens, de là vient que la confiance appartient proprement à la magnanimité plutôt qu'à la force. Toutefois, parce que l'espoir cause l'audace, qui appartient à la force, à cause de cela la confiance appartient à la force, par voie de conséquence ». — On aura admiré avec quelle souplesse le génie de saint Thomas se joue au milieu de ces mutuelles dépendances des passions entre elles et comme il a su distinguer ce qui appartient à chacune ou à plusieurs ensemble, soit dans leurs actions propres, soit dans leurs rapports aux diverses vertus.

L'*ad tertium* complète toute cette doctrine si délicate et si lumineuse. « Comme il a été dit, la confiance implique un certain mode d'espoir : elle est, en effet, l'espérance fortifiée par quelque ferme persuasion : *spes roborata ex aliqua firma opinione*. Or, le mode d'un mouvement affectif peut bien appartenir à la recommandation de ce mouvement, et faire qu'il soit méritoire; mais ce n'est point par là que le mouvement affectif reçoit son espèce de vertu, c'est de la matière ou de l'objet. Il s'ensuit que la confiance ne peut pas, à proprement parler, désigner une vertu ; mais elle peut désigner une condition de la vertu. Et voilà pourquoi elle est mise au nombre des parties de la force, non à titre de vertu annexe (à moins qu'elle soit prise pour la magnanimité comme le fait Cicéron), mais à titre de partie intégrale, selon qu'il a été dit » (q. 128).

La confiance n'est point, à proprement parler, une vertu. Elle est une condition ou une qualité de vertu. Et la vertu dont elle est ainsi la condition qui en augmente directement l'excellence et le prix est la vertu de la magnanimité. C'est qu'en effet la confiance n'est pas autre chose qu'une augmentation d'espérance ou d'espoir causée par la persuasion intime qu'on a d'espérer, tirée surtout de ce qu'on peut soi-même, sans pourtant exclure le secours d'autrui; et l'espérance ou l'espoir, fondé sur ce que l'on peut soi-même avec tous les moyens d'action que l'on possède, est proprement le mouvement affectif que la magnanimité a pour objet de porter à son plus haut point d'excellence. — Que penser maintenant de la sécurité?

Devons-nous dire qu'elle appartient, elle aussi, à la magnanimité? Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article VII.

Si la sécurité appartient à la magnanimité?

Cet article est propre à la *Somme théologique*. — Trois objections veulent prouver que « la sécurité n'appartient pas à la magnanimité ». — La première fait observer que « la sécurité, comme il a été vu plus haut (q. 128, art. 1, *ad 6*), implique un certain repos à l'endroit du trouble que cause la crainte. Or, ceci est l'œuvre par excellence de la force. Donc la sécurité parait être la même chose que la force. D'autre part, la force n'appartient pas à la magnanimité; mais c'est plutôt l'inverse. Donc la sécurité n'appartient pas à la magnanimité ». — La seconde objection en appelle à « saint Isidore », qui « dit, au livre des *Étymologies* (liv. X, lettre S), que *quelqu'un est appelé sûr* (*securus*), *comme pour marquer qu'il n'a pas de souci ou de préoccupation* (*cura*). Or, ceci parait être contraire à la vertu, qui doit se préoccuper des choses honnêtes; selon cette parole de l'Apôtre, dans sa seconde épître à *Timothée*, ch. II (v. 15) : *Aie le plus grand soin de te montrer digne de l'approbation de Dieu*. Donc la sécurité n'appartient pas à la magnanimité, qui accomplit ce qu'il y a de grand en toutes les vertus ». — La troisième objection déclare que « la vertu et la récompense de la vertu ne sont pas une même chose. Or, la sécurité est assignée comme récompense de la vertu, ainsi qu'on le voit au livre de Job, chapitre XI (v. 14, 18) : *Si tu éloignes de tes mains l'iniquité, tu te coucheras en sûreté*. Donc la sécurité n'appartient pas à la magnanimité, ni à quelque autre vertu, à titre de partie ».

L'argument *sed contra* se réfère à « Cicéron », qui « dit, au livre I du *Devoir* (ch. XX), qu'il appartient au magnanime, de *ne succomber ni sous le trouble de l'âme, ni sous l'action d'un homme, ni sous les coups de la fortune*. Or, c'est en cela que

consiste la sécurité de l'homme. Donc la sécurité appartient à la magnanimité ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit qu' « au témoignage d'Aristote dans le second livre de sa *Rhétorique* (ch. v, n. 14), *la crainte fait les hommes en quête de moyens*, pour autant qu'ils ont souci de savoir comment ils pourront échapper à ce qu'ils craignent. Et la sécurité se dit par l'éloignement de ce souci que la crainte produit. Il s'ensuit que la sécurité implique un certain parfait repos de l'âme à l'endroit de la crainte; comme la confiance implique une certaine force ou vigueur d'espérance. Or, de même que l'espoir appartient directement à la magnanimité; pareillement, la crainte appartient directement à la force. Par conséquent, de même que la confiance appartient directement à la magnanimité, ainsi la sécurité appartient directement à la force. Toutefois, il faut considérer que comme l'espoir est cause de l'audace, de même la crainte est cause du désespoir, ainsi qu'il a été vu plus haut, quand il s'agissait des passions (1ª-2ªᵉ, q. 45, art. 2). Il s'ensuit que comme la confiance, par voie de conséquence, appartient à la force, en tant qu'elle use de l'audace; de même, la sécurité aussi, par voie de conséquence, appartient à la magnanimité, en tant qu'elle repousse le désespoir ». — Nous ferons la même remarque que pour l'article précédent : il serait difficile de trouver une analyse plus approfondie et plus complète de tous ces multiples rapports souvent si délicats et si complexes qui unissent entre elles les diverses passions et les diverses vertus.

L'*ad primum* déclare que « la force n'est point louée surtout de ce qu'elle ne craint pas, ce qui appartient à la sécurité; mais en tant qu'elle implique une certaine fermeté dans les passions. D'où il suit que la sécurité n'est pas la même chose que la force, mais elle est une certaine condition de cette vertu. »

L'*ad secundum* répond que « ce n'est pas toute sécurité » ou toute tranquillité « qui est digne de louange; mais seulement lorsque quelqu'un laisse tout souci comme il le doit et dans les choses qui ne demandent pas qu'on ait de la crainte. Et c'est de cette manière qu'on dit la sécurité être une condition de la force et de la magnanimité ».

L'*ad tertium* rappelle que « dans les vertus, il y a une certaine similitude et une certaine participation de la béatitude à venir, ainsi qu'il a été vu plus haut (1ª-2ªᵉ, q. 69, art. 3). Et, à cause de cela, rien n'empêche qu'une certaine sécurité soit la condition de la vertu, bien que la sécurité parfaite appartienne à la récompense de la vertu ».

La sécurité ou la tranquillité de l'âme implique un certain repos à l'endroit du trouble ou de la préoccupation que cause la crainte. D'autre part, la crainte est de nature à causer le désespoir, qui s'oppose à l'espérance ou à l'espoir, objet propre et direct de la magnanimité. Il s'ensuit qu'indirectement la sécurité ou la tranquillité intéresse la magnanimité, bien que directement elle intéresse plutôt la force, qui a pour objet propre de régler la passion de la crainte en telle sorte qu'on n'abandonne point en raison d'elle le bien de la vertu. — Un dernier point nous reste à considérer. Il s'agit de savoir dans quels rapports se trouvent, avec la magnanimité, ce qu'on appelle les biens de la fortune ou les biens extérieurs à l'homme, tels que les richesses, le pouvoir, les amis, et le reste de même nature. Ce va être l'objet de l'article qui suit, le dernier de la question présente.

Article VIII.

Si les biens de la fortune servent à la magnanimité?

Trois objections veulent prouver que « les biens de la fortune ne servent pas à la magnanimité ». — La première arguë d'une parole de « Sénèque », qui, « au livre de *la Colère* (ch. IX; cf. *De la vie heureuse*, ch. XVI), dit que *la vertu se suffit*. Or, la magnanimité rend grandes toutes les vertus, comme il a été dit (art. 4, *ad 3ᵘᵐ*). Donc les biens de la fortune ne servent pas à la magnanimité »; elle ne saurait en avoir besoin. — La seconde objection déclare qu' « aucun homme vertueux ne méprise les choses qui lui servent. Or, la magnanimité méprise les choses qui ont trait à la fortune extérieure. Cicéron dit, en effet, au livre I du *Devoir* (ch. XX), que *l'esprit grand se recom-*

mande par le mépris des choses extérieures Donc la magnanimité n'est point aidée par les biens de la fortune ». — La troisième objection s'appuie encore sur « Cicéron », qui « ajoute, au même endroit, qu'il appartient à *l'esprit grand de supporter en telle manière les choses qui paraissent dures, qu'il ne s'écarte en rien de l'état de la nature, en rien de la dignité du sage.* Et Aristote dit, au livre IV de l'*Éthique* (ch. III, n. 18; de S. Th., leç. 9), que *le magnanime n'est point triste dans l'infortune.* Or, les choses dures et l'infortune s'opposent aux biens de la fortune; et chacun s'attriste de la perte des choses qui lui sont un secours. Donc les biens extérieurs de la fortune ne servent pas à la magnanimité ».

L'argument *sed contra* est un autre texte d' « Aristote », qui « dit expressément, au livre IV de l'*Éthique* (n. 19), que *les biens de la fortune paraissent servir à la magnanimité* ». — C'est même en raison de ce texte et pour le mettre dans tout son jour, que saint Thomas a posé le présent article.

Au corps de l'article, saint Thomas nous rappelle que « comme il a été dit plus haut (art. 1), la magnanimité porte sur deux choses : sur l'honneur, comme sur sa matière; et sur quelque chose de grand à accomplir, comme sur sa fin. Or, pour l'une et pour l'autre de ces deux choses, les biens de la fortune sont d'un réel secours et d'une réelle efficace. L'honneur, en effet, est rendu aux hommes vertueux, non pas seulement par les hommes sages, mais aussi par la multitude : et la multitude tient pour très grands ces sortes de biens extérieurs; il s'ensuit qu'elle rend un plus grand honneur à ceux qui ont ces biens extérieurs de la fortune. Pareillement aussi, pour les actes des vertus, les biens de la fortune servent à titre d'instruments; car les richesses et la puissance et les amis nous donnent la faculté d'agir. Il est donc manifeste que les biens de la fortune servent à la magnanimité ». — La magnanimité, dans sa réalisation extérieure, implique un certain éclat, un certain apparat de pompe extérieure. Et ceci est grandement aidé par le concours des biens extérieurs de la fortune.

L'*ad primum* précise lui-même la remarque que nous venons de faire. « S'il est dit que la vertu se suffit, c'est parce qu'elle

peut être », en ce qui la constitue essentiellement, « sans ces sortes de biens extérieurs. Toutefois, elle en a besoin pour pouvoir mieux déployer son action ».

L'*ad secundum* répond, dans le même sens, que « le magnanime méprise les biens extérieurs, en tant qu'il ne les tient pas pour de grands biens au point de rien faire de non conforme à la vertu pour les avoir. Mais il ne les méprise pas en ce sens qu'il les considère comme inutiles pour accomplir les actes de la vertu ».

L'*ad tertium*, toujours dans le même sens, répond que « celui qui ne tient pas une chose pour grande, ni ne se réjouit beaucoup quand il l'a, ni ne s'attriste beaucoup quand il la perd. Et de là vient que le magnanime, parce qu'il n'estime point les biens extérieurs de la fortune comme si c'étaient de grands biens, ne s'enorgueillit pas beaucoup à leur sujet s'il les a, et ne se laisse point abattre non plus s'il vient à les perdre ».

Nous voyons nettement, au terme de cette lumineuse question, ce qu'est la magnanimité. Elle est une vertu annexe à la vertu de force, dont le rôle est d'établir le mode ou la mesure de la raison, en affermissant les grands espoirs contre tout assaut de la désespérance, à l'endroit des grands actes de vertu qui ne peuvent avoir de digne récompense, sur cette terre, que les plus grands honneurs. Tout est grand, en elle. Elle est par excellence et proprement la vertu des grands, des riches, des puissants, de ceux que la multitude a coutume d'admirer et d'exalter. — Mais précisément parce qu'elle est cela, elle est exposée à avoir ou à rencontrer de multiples défauts ou de multiples vices qui lui seront opposés. « Nous devons maintenant nous occuper de ces vices opposés à la magnanimité. Et, d'abord, des vices qui lui sont opposés par mode d'excès; ils sont trois : savoir : la présomption, l'ambition, la vaine gloire. Puis, nous traiterons de la pusillanimité, qui est opposée à la magnanimité par défaut ». — Chacun de ces vices formera l'objet d'une question. — Voyons d'abord le premier. C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION CXXX

DE LA PRÉSOMPTION

Cette question comprend deux articles :

1° Si la présomption est un péché?

2° Si elle s'oppose à la magnanimité par excès?

Article Premier.

Si la présomption est un péché?

Trois objections veulent prouver que la « présomption n'est pas un péché ». — La première argüe du mot de « l'Apôtre », qui « dit, *aux Philippiens*, ch. III (v. 13) : *Oubliant ce qui est derrière, je me porte aux choses qui sont en avant.* Or, cela paraît être de la présomption, que quelqu'un tende aux choses qui sont au-dessus de lui. Donc la présomption n'est pas un péché ». — La seconde objection en appelle à « Aristote », qui « dit, au livre X de l'*Éthique* (ch. VIII, n. 8 ; de S. Th., leç. 11), qu'*il ne faut pas que l'être humain s'inspire de pensers humains ; ni l'homme mortel, de pensers mortels; mais il doit agir selon qu'il convient à ce qui est immortel.* Et, au livre I des *Métaphysiques* (ch. II, n. 9, 10 ; de S. Th. leç. 3), il dit que l'homme doit s'élever aux choses divines autant qu'il le peut. Or, les choses divines et les choses immortelles semblent être au plus haut point au-dessus de l'homme. Et puisqu'il est de l'essence de la présomption, que l'on tende à ce qui est au-dessus de soi, il semble que la présomption n'est pas un péché, mais qu'elle est plutôt quelque chose de louable ». — La troisième objection revient à « l'Apôtre » saint Paul, qui « dit, dans la seconde

épître *aux Corinthiens*, ch. III (v. 5) : *Nous ne sommes pas capables de concevoir par nous-mêmes quelque chose comme venant de nous.* Si donc la présomption, selon laquelle on s'efforce d'atteindre quelque chose qu'on ne peut atteindre soi-même, est un péché, il semble que l'homme ne pourra même pas avoir une bonne pensée licitement : chose qui répugne. Donc la présomption n'est pas un péché ».

L'argument *sed contra* oppose qu' « il est dit dans l'*Ecclésiastique*, ch. XXXVII (v. 3) : *O présomption si mauvaise, d'où donc as-tu été créée?* Et la glose répond : *De la mauvaise volonté de la créature.* Or, tout ce qui procède de la racine de la mauvaise volonté est péché. Donc la présomption est un péché ».

Au corps de l'article, saint Thomas formule ce magnifique principe, qui commande toute la morale humaine : « Parce que, dit-il, les choses qui sont selon la nature ont été ordonnées par la raison divine, que la raison humaine doit imiter, quoi que ce soit qui se fait selon la raison humaine et qui est contre l'ordre qui se trouve communément dans les choses de la nature, tout cela est vicieux et péché ». On voit, à la lumière de ce principe, ce qu'il faut penser de la raison morale autonome tant prônée par Kant et ses disciples. Non certes, la raison morale humaine n'est pas indépendante. Tout son rôle naturel est d'imiter la raison divine se manifestant et s'imposant à elle dans l'ordre même des choses de la nature. Et jamais elle ne peut rien faire, licitement, qui aille contre cet ordre. Appliquant son lumineux principe à la question actuelle, saint Thomas ajoute : « Or, nous trouvons ceci communément dans toutes les choses de la nature, que chaque action est mesurée à la vertu de l'agent, et qu'aucun agent naturel ne s'efforce à accomplir ce qui dépasse sa faculté. Il suit de là qu'il est vicieux et que c'est un péché, comme allant contre l'ordre naturel, que quelqu'un entreprenne de faire ce qui l'emporte sur sa vertu. Chose qui appartient à la raison de *présomption*, comme le nom même l'indique (en latin *præsumptio*, composé de la préposition *præ*, *au-dessus*, et du verbe *sumere*, *prendre*). D'où il suit manifestement que la présomption est un péché ». — Pouvait-on aller chercher raison plus haute ou plus profonde et

aussi plus péremptoire pour établir ce qu'il y a de désordonné et de peccamineux dans l'acte de la présomption.

L'*ad primum* fait voir excellemment que le mot de l'Apôtre cité par l'objection ne va pas contre la doctrine exposée au corps de l'article. « Rien n'empêche, déclare saint Thomas, qu'une chose soit au-dessus de la puissance active d'une chose naturelle, laquelle cependant ne sera point au-dessus de sa puissance passive » ou réceptive : « c'est ainsi qu'il est dans l'air une puissance passive, qui fait qu'il peut être transformé et amené à avoir l'action et le mouvement du feu, qui excèdent la puissance active de l'air. Ainsi donc il serait vicieux et présomptueux, que quelqu'un existant dans l'état de la vertu imparfaite, eût la hardiesse de vouloir réaliser tout de suite ce qui appartient à la vertu parfaite ; mais si quelqu'un tend à s'avancer vers la vertu parfaite, ceci n'est point présomptueux ni vicieux. Or, c'est ainsi que l'Apôtre se portait aux choses de l'avant, par un progrès continuel ».

L'*ad secundum* met aussi dans sa vraie lumière le beau mot d'Aristote que citait l'objection. Nous accordons que « les choses divines et immortelles sont au-dessus de l'homme selon l'ordre de la nature ; mais, dans l'homme, cependant, se trouve une certaine puissance naturelle, qui est l'intelligence, par laquelle il peut se joindre aux choses immortelles et divines. Et c'est en ce sens qu'Aristote dit qu'il faut que l'homme s'élève aux choses immortelles et divines : non pour accomplir ce qui est le propre de l'action de Dieu et qu'il ne convient qu'à Lui de faire, mais pour s'unir à Lui par l'intelligence et la volonté ». — Cette union à Dieu par l'intelligence et la volonté que déjà le génie d'Aristote avait su marquer comme l'objet vraiment digne de l'effort humain, nous savons, par la foi, qu'elle pourra se réaliser un jour au ciel, dans la sublime élévation de la béatitude, selon des proportions telles, que nous mériterons vraiment d'être appelés des dieux par participation.

L'*ad tertium* explique l'autre parole de saint Paul que citait la troisième objection. Saint Thomas en appelle à « Aristote », qui « dit au livre III de l'*Éthique* (ch. III, n. 13 ; de S. Th., leç. 8). que *ce que nous pouvons par nos amis, nous le pouvons en quelque*

sorte par nous-mêmes », nos amis et nous ne faisant qu'un. « Puis donc que nous pouvons concevoir et faire le bien, avec le secours divin, il s'ensuit que cela n'excède pas totalement notre faculté ou notre pouvoir. Et voilà pourquoi il n'y a point de présomption, si quelqu'un s'applique à faire quelque action vertueuse. Il y aurait présomption, si quelqu'un tendait à cela sans se confier au secours divin ». Il s'agit surtout, dans cette réponse, du bien et de l'acte de vertu dans l'ordre surnaturel, où le secours de la grâce est absolument indispensable, comme chose surajoutée à la nature. Dans l'ordre naturel, la faculté naturelle peut suffire, non pas toutefois sans le secours de la motion divine proportionnée à cet ordre, comme il a été expliqué dans le traité de la grâce, 1ª-2ªᵉ, q. 109.

La présomption est un péché. Car se portant à des choses qui dépassent sa vertu, elle agit contrairement à tout l'ordre de la nature où nous voyons reluire la sagesse de la raison divine que notre raison a pour unique devoir d'imiter. — Mais, ce péché, à quelle vertu s'oppose-t-il ? Est-ce à la magnanimité ; et s'oppose-t-il à cette vertu par mode d'excès ? Nous aurons la réponse à l'article qui suit.

Article II.

Si la présomption s'oppose à la magnanimité par excès ?

Trois objections veulent prouver que « la présomption ne s'oppose pas à la magnanimité par excès ». — La première observe que « la présomption est donnée comme une espèce du péché contre le Saint-Esprit, ainsi qu'il a été vu plus haut (q. 14. art. 1 ; q. 21, art. 1). Or, le péché contre le Saint-Esprit ne s'oppose point à la magnanimité, mais plutôt à la charité. Donc la présomption, non plus, ne s'oppose pas à la magnanimité ». — La seconde objection dit qu' « il appartient à la magnanimité que l'homme tende à ce qui rend digne de grands honneurs (Aristote, liv. IV de l'*Éthique*, ch. III, n. 3 ; de

S. Th., leç. 8). Or, on dit de quelqu'un qu'il est présomptueux, même s'il vise à de petites dignités, quand cela dépasse sa propre faculté. Ce n'est donc point directement à la magnanimité que la présomption s'oppose ». — La troisième objection déclare que « le magnanime tient les biens extérieurs pour peu de chose. Or, d'après Aristote, au livre IV de l'*Éthique* (ch. III, n. 21 ; de S. Th., leç. 9), les présomptueux, en vue de la fortune extérieure, *deviennent méprisants et injurieux pour les autres*, comme tenant pour quelque chose de grand les biens extérieurs. Donc la présomption ne s'oppose pas à la magnanimité par excès, mais seulement par défaut », estimant grand ce que la magnanimité estime petit.

L'argument *sed contra* apporte l'autorité d' « Aristote », qui, « au livre II (ch. VII, n. 7 ; de S. Th., leç. 9) et au livre IV (ch. III, n. 35 ; de S. Th. leç. 11) de l'*Éthique*, dit qu'au magnanime s'oppose par excès le καυμός, c'est-à-dire le *hors de lui* ou le *plein de vent*, que nous appelons, nous, le présomptueux ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle que, comme il a été dit plus haut (q. 129, art. 3, *ad 1^am^*), la magnanimité consiste dans le milieu, non selon la quantité de ce à quoi l'on y tend, car on y tend à ce qu'il y a de plus grand ; mais elle se trouve au milieu selon la proportion à la propre faculté : on n'y tend pas, en effet, à des choses plus grandes que sa propre faculté ne le permet. Quant au présomptueux, il n'excède pas le magnanime, relativement à ce à quoi il tend ; car, parfois, au contraire, il reste bien en deçà. Mais il excède selon la proportion de sa faculté, que le magnanime ne dépasse point. Et c'est de cette manière que la présomption s'oppose à la magnanimité par excès ».

L'*ad primum* explique que « ce n'est point toute présomption, qui est donnée comme étant le péché contre le Saint-Esprit, mais celle où l'homme méprise la divine justice en se confiant d'une manière désordonnée à la divine miséricorde. Cette présomption, en raison de sa matière, et pour autant qu'on y méprise quelque chose de divin, s'oppose à la charité, ou plutôt au don de crainte, qui a pour objet de révérer Dieu. Mais, en

tant qu'un tel mépris excède la proportion de sa propre faculté, il peut aussi s'opposer à la magnanimité ».

L'*ad secundum* fait observer que, « comme la magnanimité, de même aussi la présomption semble tendre à quelque chose de grand : et, en effet, on n'a guère coutume d'appeler présomptueux celui qui outrepasse ses propres forces en de petites choses. Si, toutefois, on veut l'appeler de ce nom, une telle présomption ne s'oppose point à la magnanimité, mais à cette vertu qui a pour objet les honneurs moindres, ainsi qu'il a été dit » (q. 129, art. 2).

L'*ad tertium* répond que « nul n'entreprend quelque chose au-dessus de sa propre faculté, si ce n'est en tant qu'il estime sa faculté plus grande qu'elle n'est. Or, à ce sujet, l'erreur peut se produire d'une double manière. D'abord, dans l'ordre seul de la quantité ; par exemple, si quelqu'un pense avoir plus de vertu, ou de science, ou de quelque autre chose de ce genre, qu'il n'en a. D'une autre manière, en raison du genre de la chose : tel celui qui s'estime grand et digne de grands honneurs, en raison de ce qui ne le mérite pas, comme s'il se croit tel en en raison de ses richesses ou des biens de la fortune », puissance, amis, et autres choses de ce genre ; « car selon qu'Aristote le dit, au livre IV de l'*Éthique* (ch. III, n. 20 ; de S. Th., leç. 9), *ceux qui ont de tels biens sans la vertu, ni ne s'estiment à bon droit dignes des grands honneurs, ni ne sont appelés justement magnanimes*. Pareillemet aussi, ce à quoi tel sujet tend au-dessus de ses forces, quelquefois se trouve être véritablement chose grande d'une façon pure et simple : comme on le voit pour Pierre, qui se proposait de mourir pour le Christ, chose qui était au-dessus de sa vertu propre. Quelquefois, ce n'est pas une chose grande purement et simplement » ou en elle-même « mais seulement au jugement des sots : comme, par exemple, de porter des vêtements précieux, de mépriser et d'injurier les autres », les traitant de son haut et avec arrogance. « Et ceci appartient à l'excès de la magnanimité, non selon la vérité de la chose, mais selon l'opinion » du sujet. « Aussi bien Sénèque dit, au livre des *Quatre Vertus* (ch. *De la modération de la force ;* rangé parmi les œuvres de Sénèque), que *la magnanimité, si elle s'élève au-dessus*

de sa mesure, rend l'homme arrogant, superbe, brouillon, inquiet, et prompt à se porter à tout ce qui met en vue dans les paroles ou dans les actions, sans avoir aucun égard à l'honnêteté. Par où l'on voit que le présomptueux se trouve parfois en deçà du magnanime; mais, selon les apparences, il a l'air d'être en delà » et de le dépasser. — On ne pouvait mieux expliquer l'apparente contradiction que l'objection signalait.

La présomption a pour trait essentiel, de se porter à ce qui dépasse les forces du sujet. Elle veut faire grand sans en avoir la vertu, qu'il s'agisse de ce qui est vraiment grand, en effet. ou qu'il s'agisse de ce que le sujet considère lui-même comme tel. Et parce qu'en tout état de choses, on y tend vers le grand plus qu'on n'en a les moyens, il s'ensuit que la présomption s'oppose proprement à la magnanimité par excès. — Une autre question se pose au sujet des vices opposés à la magnanimité par mode d'excès. C'est la question de l'ambition Nous devons maintenant l'examiner

---

QUESTION CXXXI

DE L'AMBITION

Cette question comprend deux articles :

1° Si l'ambition est un péché ?

2° Si elle s'oppose à la magnanimité par excès ?

Article Premier.

Si l'ambition est un péché ?

Trois objections veulent prouver que « l'ambition n'est pas un péché ». — La première arguë de ce que « l'ambition implique le désir de l'honneur. Or, l'honneur est de soi un certain bien ; il est même le plus grand des biens extérieurs : et aussi bien l'on blâme ceux qui n'ont aucun souci de l'honneur. Il s'ensuit que l'ambition n'est pas un péché, mais plutôt quelque chose de louable, selon qu'il est louable de désirer ce qui est un bien ». — La seconde objection déclare que « chacun peut désiser sans vice ce qui lui est dû comme récompense, Or, *l'honneur est la récompense de la vertu*, comme Aristote le dit au livre I (ch. XII, n. 6; de S. Th., leç. 18) et au livre VIII (ch. XIV, n. 2 ; de S. Th., leç. 14) de l'*Éthique*. Donc l'ambition de l'honneur n'est pas un péché ». — La troisième objection dit que « ce par quoi l'homme est provoqué au bien ou détourné du mal n'est pas un péché. Or, par l'honneur, les hommes sont provoqués à faire le bien et à éviter le mal ; comme Aristote dit, au livre III de l'*Éthique* (ch. VIII, n. 1; de S. Th., leç. 16), que *ceux-là paraissent les plus forts, auprès de qui les hommes sans courage ne reçoivent aucun honneur tandis que les hommes coura-*

geux sont honorés : et Cicéron dit, au livre des *Questions Tusculanes* (liv. I, ch. II), que *l'honneur nourrit les arts.* Donc l'ambition n'est pas un péché ».

L'argument *sed contra* oppose qu' « il est dit, dans la première Épître *aux Corinthiens*, chapitre XIII (v. 5), que *la charité n'est pas ambitieuse, ne cherche pas ce qui est à soi.* Or, rien ne répugne à la charité, si ce n'est le péché. Donc l'ambition est un péché ».

Au corps de l'article, saint Thomas évoque d'abord la notion de l'honneur, que nous connaissons déjà. « Comme il a été dit plus haut (q. 103, art. I), l'honneur implique une certaine révérence rendue à quelqu'un en témoignage de son excellence. Or, touchant l'excellence de l'homme, deux choses sont à considérer. Premièrement, que ce par quoi l'homme excelle, l'homme ne l'a pas de lui-même, mais c'est comme quelque chose de divin en lui. Aussi bien, de ce chef, ce n'est pas à lui que l'honneur est dû principalement. Secondement, il faut considérer que ce en quoi l'homme excelle est donné à l'homme par Dieu, afin que par là il soit utile aux autres ». Il suit de là que l'honneur rendu par les autres à l'homme doit lui plaire dans la mesure où par là lui est frayée la voie d'être utile aux autres. » Et après avoir formulé cette double remarque, éblouissante de lumière divine, saint Thomas ajoute : « C'est donc d'une triple manière qu'il arrive que le désir de l'honneur est désordonné. D'abord, par cela que quelqu'un désire le témoignage d'une excellence qu'il n'a pas : ce qui est désirer l'honneur au-dessus de la proportion qui lui est due. D'une autre manière, par cela qu'il veut pour soi l'honneur, sans le rapporter à Dieu. Troisièmement, par cela que son désir s'arrête à l'honneur en lui-même, sans rapporter cet honneur à l'utilité et au bien des autres. Et parce que l'ambition implique un amour désordonné de l'honneur, il s'ensuit que l'ambition est toujours un péché ». — On pourrait dire de l'ambition, qu'elle est une sorte de vol ; elle consiste, en effet, nous venons de le voir, à vouloir pour soi un honneur qui ne nous appartient pas : soit que nous ne le méritions pas, en effet ; soit que nous refusions d'en faire hommage à Dieu, qui le mérite tout d'abord ; ou que nous en

gardions pour nous tout le bénéfice, alors qu'il doit tourner au profit du prochain. — Ici encore, et toujours, quelle merveilleuse doctrine !

L'*ad primum* déclare que « le désir du bien doit être réglé par la raison ; et s'il transgresse cette règle, il devient vicieux. Or, c'est de cette manière que c'est chose vicieuse, que quelqu'un désire l'honneur sans garder l'ordre de la raison. Et l'on blâme, au contraire, ceux qui ne prennent pas soin de leur honneur selon que la raison le commande, savoir quand ils n'évitent pas ce qui est contraire à l'honneur ».

L'*ad secundum* a une parole vraiment d'or, que nous ne saurions trop souligner au passage. « L'honneur, dit saint Thomas, n'est pas la récompense de la vertu pour l'homme vertueux lui-même, en ce sens qu'il doive se proposer cela pour récompense ; ce qu'il se propose pour récompense, c'est la béatitude, qui est la fin de la vertu : *sed pro praemio expetit beatitudinem, quae est finis virtutis* ». Voilà donc, pour saint Thomas, l'ordre vrai et parfait de la morale : l'homme doit être vertueux ; mais non pour la vertu elle-même comme l'ont voulu à tort tant de faux mystiques, et, au plus haut degré d'erreur, le piétisme du philosophe de Koënigsberg : il doit être vertueux *pour la récompense de la vertu*. La vertu n'est pas une fin pour elle-même ; elle n'est qu'un *ordre à la fin*. Elle a raison de mérite ou de disposition. Or, le mérite est pour la récompense ; et la disposition, pour la forme qui doit parfaire définitivement. Le tout est de ne pas mettre cette fin où il ne faut pas. Et précisément, la fin de la vertu, qui ne peut jamais être la vertu elle-même, nous venons de le dire, est, selon la vérité de la foi, la béatitude. C'est pour cela que l'homme doit agir. C'est à cela que doivent être ordonnés tous ses actes. C'est cela que Dieu veut qu'il recherche et qu'il poursuive en chacune de ses actions. Et soit qu'il le dédaigne, par une sorte d'orgueil transcendant et fou, soit qu'il cherche autre chose, il cesse d'être vertueux par le fait même. *L'homme vertueux se propose, comme récompense, la béatitude, qui est la fin de la vertu.* Quant à l'honneur, dont il était question dans l'objection, « il est dit être la récompense de la vertu », non

du côté du sujet lui-même, car ce serait trop peu pour lui ; mais « du côté des autres, qui n'ont rien de meilleur à rendre à l'homme vertueux, que l'honneur, dont la grandeur vient précisément de ce qu'il rend témoignage à la vertu. Par où l'on voit que l'honneur *n'est pas une récompense suffisante*, comme il est dit au livre IV de l'*Éthique* » (ch. III, n. 17 ; de S. Th., leç. 9).

L'*ad tertium* répond que « si, par l'amour de l'honneur, quand il est ce qu'il doit être, il en est qui sont provoqués au bien et détournés du mal ; pareillement aussi, quand cet amour est désordonné, il peut être pour l'homme l'occasion de faire beaucoup de choses mauvaises, alors qu'il ne se met point en peine du mode dont il acquiert les honneurs. C'est pour cela que Salluste dit, dans son *Catilinaire* (ch. XI), que *la gloire, l'honneur, le commandement sont désirés également par l'homme bon et par l'inique ; mais celui-là,* savoir l'homme bon, y *tend par le bon chemin ; l'inique, au contraire, parce que les moyens justes lui font défaut,* y *tend par ruse et tromperie.* — Toutefois, ajoute saint Thomas, ceux-là même qui font le bien et évitent le mal, mais seulement en vue de l'honneur, ne sont pas » véritablement « vertueux ; comme on le voit par Aristote, au livre III de l'*Éthique* (ch. VIII, n. 1, 3 ; de S. Th., leç. 16), où il dit que ceux-là ne sont pas véritablement forts, qui accomplissent des actes de force en vue de l'honneur » : ils peuvent avoir les actes de la vertu ; mais ces actes n'émanent pas de la vertu elle-même ; pour qu'ils émanent de la vertu, il faut qu'ils soient faits pour la fin de la vertu : fin immédiate et intrinsèque, qui est le bien de la vertu elle-même ; fin médiate et ultime, qui est la béatitude.

L'ambition est un péché ; parce qu'elle vise aux grands honneurs, en delà des limites ou du mode que la raison prescrit : soit que le sujet manque de l'excellence ou du degré d'excellence qui motiverait ces honneurs ; soit qu'il retienne indûment ces honneurs pour lui, quand il devrait les rapporter à Dieu et au bien du prochain. — Ce péché de l'ambition, est-ce à la vertu de magnanimité qu'il s'oppose ; et le fait-il

par mode d'excès? C'est ce que nous devons maintenant considérer ; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article II.

Si l'ambition s'oppose à la magnanimité par excès ?

Trois objections veulent prouver que « l'ambition ne s'oppose pas à la magnanimité par excès ». — La première dit qu' « à un seul milieu ne s'oppose d'un seul côté qu'un seul extrême. Or, à la magnanimité s'oppose par excès la présomption, comme il a été dit (q. 130, art. 2). Donc l'ambition ne s'oppose pas à elle par excès ». — La seconde objection rappelle que « la magnanimité porte sur les honneurs. Or, l'ambition semble se référer aux dignités ; car il est dit, dans le second livre des *Machabées*, ch. IV (v. 7), que *Jason ambitionnait le souverain sacerdoce*. Donc l'ambition ne s'oppose pas à la magnanimité ». — La troisième objection déclare que « l'ambition semble appartenir à l'apparat extérieur : il est dit, en effet, au livre des *Actes*, ch. XXV (v. 23), qu'Agrippa et Bérénice entrèrent au prétoire *avec une grande ambition* », c'est-à-dire en grande pompe ; « et au livre II des *Paralipomènes*, ch. XVI (v. 14), que sur le corps d'Asa mort on brûla des aromates et des parfums *avec une ambition extrême* », c'est-à-dire avec une grande prodigalité. « Or, la magnanimité ne porte point sur l'apparat extérieur. Donc l'ambition ne s'oppose pas à la magnanimité ».

L'argument *sed contra* est un texte de « Cicéron », qui « dit, au livre I du *Devoir* (ch. XIX), que *comme chacun excelle par la grandeur d'âme, de même, au plus haut point, le premier de tous veut être seul*. Or, ceci appartient à l'ambition. Donc l'ambition appartient à un excès de magnanimité ».

Au corps de l'article, saint Thomas fait ce simple raisonnement. « Comme il a été dit (art. préc.), l'ambition implique l'amour désordonné de l'honneur. Puis donc que la magnanimité porte sur les honneurs et en use selon qu'il convient, il

s'ensuit manifestement que l'ambition s'oppose à la magnanimité, comme le désordonné s'oppose à l'ordonné ».

L'*ad primum* explique que « la magnanimité vise deux choses : l'une, comme la fin qu'elle poursuit : et ceci est quelque grande action ou quelque grand œuvre, que le magnanime tente selon ses moyens. De ce chef, à la magnanimité s'oppose, par excès, la présomption, qui tente quelque grand œuvre au-dessus de ses moyens. L'autre chose que vise la magnanimité, c'est comme la matière dont elle use bien : et ceci est l'honneur. C'est de ce chef, que l'ambition s'oppose à la magnanimité par excès. Or, il n'y a pas d'inconvénient à ce qu'il y ait plusieurs excès par rapport à un même milieu, en raison de choses diverses ».

L'*ad secundum* apporte une distinction bien intéressante, en ce qui touche à l'amour et à la recherche des dignités. Saint Thomas fait observer que « l'honneur est dû à ceux qui sont constitués en dignité, en raison de l'excellence de leur état. Et, à ce titre, l'amour désordonné des dignités appartient à l'ambition. Mais si quelqu'un recherchait d'une façon indue la dignité, non en raison de l'honneur, mais pour l'usage même de la dignité » ou pour les actes éclatants qu'elle implique, « et cela au-dessus de sa faculté, il ne serait plus ambitieux ; il serait présomptueux ». — On le voit : briguer les dignités et les charges pour les honneurs qu'on y reçoit, c'est de l'ambition ; les briguer pour elles-mêmes ou pour l'office qu'on y remplit, c'est de la présomption, quand on le fait d'une manière disproportionnée à ses moyens ou à ses forces.

L'*ad tertium* fait observer que « la solennité même du culte extérieur » ou l'éclat et l'apparat dont on s'entoure « appartient à un certain honneur. Aussi bien a-t-on coutume d'honorer ceux en qui l'on trouve cet éclat. Et c'est ce que nous voyons signifié en saint Jacques, ch. II (v. 2, 3) : *Si entre dans votre assemblée un homme portant un anneau d'or et un vêtement blanc, et que vous lui disiez : vous, asseyez-vous ici,* etc. Il suit de là que l'ambition ne porte sur cet éclat extérieur, qu'autant que cet éclat se réfère à l'honneur ».

De même que la présomption s'opposait à la magnanimité par excès, du côté de l'œuvre à accomplir, en ce sens qu'elle se porte à ce qui dépasse sa faculté et ses moyens ; de même, l'ambition s'oppose à la magnanimité par excès, du côté des honneurs à recueillir, en ce sens qu'elle recherche ces honneurs, au delà de son mérite ou de leur objet et de leur fin. — Un troisième vice opposé à la magnanimité, encore par excès, est celui de la vaine gloire. — Il va faire l'objet de la question suivante.

QUESTION CXXXII

DE LA VAINE GLOIRE

Cette question comprend cinq articles

1° Si l'amour de la gloire est un péché?
2° Si la vaine gloire s'oppose à la magnanimité?
3° Si elle est un péché mortel?
4° Si elle est un vice capital?
5° De ses filles.

Article Premier.

Si l'amour de la gloire est un péché?

Trois objections veulent prouver que « l'amour de la gloire n'est pas un péché ». — La première déclare que « nul ne pèche en ce qu'il ressemble à Dieu; bien plus, il est ordonné, dans l'Épître *aux Éphésiens*, ch. v (v. 1) : *Soyez les imitateurs de Dieu, comme des fils très chers*. Or, du fait que l'homme cherche la gloire, il semble imiter Dieu, qui cherche la gloire de la part des hommes; aussi bien est-il dit dans Isaïe, ch. XLIII (v 7) : *Quiconque invoque mon nom, je l'ai créé pour ma gloire*. Donc la recherche de la gloire n'est pas un péché ». — La seconde objection dit que « ce par quoi l'homme est provoqué au bien n'est pas un péché. Or, par l'amour de la gloire, les hommes sont provoqués au bien. Cicéron dit, en effet, au livre des *Questions Tusculanes* (liv. I, ch. II), que *tous sont excités à l'application par la gloire*. Dans la Sainte Écriture aussi, la gloire est promise pour les bonnes œuvres; selon cette parole de l'Épître *aux Romains*, ch. II (v. 7) : *A ceux qui vivent dans la patience des bonnes œuvres, la gloire et l'honneur*. Donc l'amour de la gloire n'est pas un péché ». — La troisième objection cite

encore un texte de « Cicéron », qui « dit, dans sa *Rhétorique*, liv. II, ch. LV, que *la gloire* est *l'évocation fréquente qui se fait de quelqu'un en y mêlant des louanges*; et à cela revient ce que dit saint Ambroise (ou plutôt saint Augustin *contre Maximin*, liv. II ou III, ch. XIII), que la gloire est *une connaissance éclatante accompagnée de louange*. Or, aimer la renommée louable n'est pas un péché; c'est bien plutôt chose louable: selon cette parole de l'*Ecclésiastique*, ch. XLI (v. 15) : *Aie soin d'avoir un bon nom*; et *aux Romains*, ch. XII (v. 17) : *Veillant à ce qui est bien, non seulement devant Dieu, mais aussi devant les hommes*. Donc l'amour de la gloire n'est pas un péché ».

L'argument *sed contra* en appelle à « saint Augustin », qui dit, au livre V de *la Cité de Dieu* (ch. XIII) : *Celui-là voit plus sainement, qui connaît que l'amour de la louange est aussi un vice* ».

Au corps de l'article, saint Thomas va préciser d'abord ce qu'il faut entendre par le mot *gloire*. « La gloire, dit-il, signifie » un certain éclat ou « une certaine clarté; aussi bien, être *glorifié* est la même chose qu'être *clarifié*, comme le dit saint Augustin, *sur saint Jean* (tr. LXXXI, c. CIV). Or, la clarté embellit et fait voir. Il suit de là que le mot *gloire* implique proprement la manifestation, au sujet de quelqu'un, de ce qui parmi les hommes est tenu pour donner un certain lustre, qu'il s'agisse de quelque bien corporel ou de quelque bien spirituel. Et parce que ce qui est clair purement et simplement, peut être aperçu d'un grand nombre et de loin, de là vient que par le mot *gloire* il est signifié proprement que le bien de quelqu'un parvienne à la connaissance et à l'approbation d'un grand nombre; auquel sens il est dit dans Tite-Live (*Hist.*, liv. XXII, ch. XXXIX) : *La gloire ne s'acquiert pas à l'égard d'un seul*. Toutefois, à prendre le mot gloire dans un sens plus large, la gloire ne consiste pas seulement dans la connaissance de la multitude, mais aussi dans la connaissance d'un petit nombre, ou même d'un seul, ou encore du sujet lui-même tout seul, alors que l'homme considère son propre bien comme digne de louange. — Or, poursuit saint Thomas, que quelqu'un connaisse son bien et l'approuve, ce n'est pas un péché. Il est dit,

en effet, dans la première Épître *aux Corinthiens*, ch. II (v. 12) : *Pour nous, nous avons reçu, non point l'esprit de ce monde, mais l'Esprit qui vient de Dieu ; afin de connaître les dons qui nous ont été donnés par Dieu.* Pareillement aussi, ce n'est pas un péché, que l'homme veuille que son bien soit approuvé par les autres ; car il est dit, en saint Matthieu, ch. V (v. 16) : *Que votre lumière brille devant les hommes.* Et, par conséquent, l'amour de la gloire ne dit pas, de soi, quelque chose de vicieux. C'est l'amour de la gloire vide ou vaine, qui implique un vice ; car c'est chose vicieuse de rechercher ce qui est vain, selon cette parole du psaume (IV, v. 3) : *Pourquoi aimez-vous la vanité et cherchez-vous le mensonge?* Et la gloire peut être dite vaine : d'abord du côté de la chose où l'on cherche la gloire : tel, celui qui cherche la gloire en une chose qui n'est pas, ou qui n'est pas digne de gloire, comme s'il s'agit d'une chose fragile et caduque. Secondement, du côté de celui près de qui l'on cherche la gloire ; comme quand on la cherche près de l'homme, qui a un jugement incertain. Troisièmement, du côté de celui qui recherche la gloire, quand il n'ordonne pas l'amour de sa gloire à la fin voulue, qui est l'honneur de Dieu ou le salut du prochain ». — On aura remarqué ces trois caractères distinctifs de la vaine gloire ; par où il est aisé de se rendre compte que la gloire, telle qu'on la recherche dans le monde, est au sens le plus précis la vaine gloire, dont saint Thomas vient de nous dire qu'elle est toujours un péché.

L'*ad primum* répond que « comme le dit saint Augustin, sur cette parole du Christ en saint Jean, ch. XIII (v. 13, tr. LVIII) : *Vous m'appelez Maître et Seigneur, et vous dites bien ; — se complaire en soi est chose périlleuse pour celui qui doit veiller à ne pas s'enorgueillir. Quant à Celui qui est au-dessus de tout, quelque louange qu'Il se donne, Il ne s'élèvera jamais trop haut. C'est qu'en effet, que nous connaissions Dieu, c'est chose profitable pour nous, non pour Lui ; et personne ne le connaît, si Lui-même qui seul se connaît ne se livre* ». Nous voyons, par ce beau texte de saint Augustin, que si Dieu veut être connu des hommes, et si l'homme doit imiter Dieu, il ne s'ensuit pas que l'homme puisse indistinctement désirer aussi être connu des

hommes. Pour que l'homme ne pèche pas en désirant être connu des hommes, il faut qu'il le désire dans le même but désintéressé qui est celui de Dieu. « Dieu », en effet, « cherche sa gloire, non pour Lui », ou pour le bien qui peut lui en revenir, Dieu n'ayant absolument besoin de rien en dehors de Lui, « mais pour nous », pour le bien qui nous en revient à nous-mêmes ; car tout notre bien à nous consiste à le connaître en lui rendant gloire. « Et pareillement aussi, l'homme peut d'une façon louable désirer sa gloire pour l'utilité des autres ; selon cette parole marquée en saint Matthieu, ch. v (v. 16) : *Qu'ils voient vos œuvres bonnes, et qu'ils glorifient votre Père qui est dans les cieux* ».

L'*ad secundum* fait observer que « la gloire qu'on tient de Dieu n'est point vaine mais vraie. Or, c'est cette gloire qui est promise aux bonnes œuvres comme récompense. D'elle, il est dit dans la seconde Épître *aux Corinthiens*, ch. x (v. 17, 18) : *Celui qui se glorifie, qu'il se glorifie en le Seigneur ; car ce n'est pas celui qui se loue lui-même, qui est approuvé, mais celui que Dieu loue.* — Il est vrai, ajoute saint Thomas, qu'il en est qui sont provoqués aux œuvres des vertus par l'amour de la gloire humaine, comme ils le sont aussi par l'amour des autres biens terrestres ; mais celui-là n'est pas vraiment vertueux, qui accomplit les œuvres de vertu en vue de la gloire humaine, comme le prouve saint Augustin au livre V de la *Cité de Dieu* » (ch. xii) ; et comme nous le notions déjà à l'article premier de la question précédente (*ad 3um*).

L'*ad tertium* formule une distinction lumineuse et d'une grande portée dans la question qui nous occupe. « Il appartient à la perfection de l'homme, que lui-même se connaisse ; mais qu'il soit connu par les autres, ceci n'appartient pas à sa perfection : et, par suite, ce n'est point là chose à aimer pour elle-même. Toutefois, on peut l'aimer en tant que c'est utile à quelque chose ; ou à cette fin, que Dieu soit glorifié par les hommes ; ou dans le but que les hommes aient leur profit du bien qu'ils connaissent en un autre ; ou afin que l'homme lui-même, par les biens que lui fait connaître en lui le témoignage de la louange d'autrui, s'applique à y persévérer et à faire de

nouveaux progrès. Et c'est à ce titre qu'il est louable que l'homme *ait soin de son bon renom*, et qu'*il veille à ce qui est bien devant les hommes;* mais sans que cependant il se délecte d'une façon vaine dans la louange des hommes ». — Où trouver un plus beau programme de pureté d'intention, dans l'amour de la louange et de la gloire; et comme on y voit également écarté soit l'excès de la vaine gloire, soit le mépris indu et déraisonnable de l'estime et de l'appréciation des autres hommes.

L'amour de la gloire, même de la gloire humaine, n'est pas chose mauvaise en elle-même; ce peut être même chose bonne et louable. Ce qui est mauvais et péché, c'est l'amour de la vaine gloire; c'est-à-dire de la gloire qui est sans objet, ou qui n'a pas de valeur, ou qui n'est pas ordonnée à sa véritable fin, savoir la gloire de Dieu et le bien des hommes. — Mais ce péché de la vaine gloire, à quelle vertu s'oppose-t-il? Devons-nous dire que c'est à la magnanimité qu'il s'oppose? Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article II.

Si la vaine gloire s'oppose à la magnanimité?

Trois objections veulent prouver que « la vaine gloire ne s'oppose point à la magnanimité ». — La première s'appuie sur la doctrine exposée à l'article précédent. « Il a été dit qu'il appartient à la vaine gloire, que quelqu'un se glorifie dans les choses qui ne sont pas, ce qui relève de la fausseté; ou dans les choses terrestres et caduques, ce qui appartient à la cupidité; ou dans le témoignage des hommes dont le jugement est incertain, ce qui appartient à l'imprudence. Or, ces divers vices ne s'opposent point à la magnanimité. Donc la vaine gloire ne s'oppose pas à cette vertu ». — La seconde objection déclare que « la vaine gloire ne s'oppose pas à la magnanimité par défaut, comme la pusillanimité, qui s'oppose à la vaine gloire.

Ni, non plus, par excès; puisque, de la sorte, s'opposent à la magnanimité la présomption et l'ambition, comme il a été dit (q. 130, art. 2; q. 131, art. 2), desquelles la vaine gloire diffère. Donc la vaine gloire ne s'oppose pas à la magnanimité ». — La troisième objection est un mot de « la glose », qui, « sur cette parole de l'Épître *aux Philippiens*, ch. II (v. 3) : *Ne faites rien par contention et vaine gloire*, dit : *Il en était, parmi eux, quelques-uns, de sentiments opposés, inquiets, disputant pour cause de vaine gloire*. Or, la contention ne s'oppose pas à la magnanimité. Donc la vaine gloire non plus ».

L'argument *sed contra* cite un texte de « Cicéron », qui « dit, au livre I du *Devoir* (ch. XX) : *Il faut prendre garde à l'amour avide de la gloire; car il fait perdre la liberté de l'âme, pour laquelle doit être tout l'effort des hommes magnanimes*. Donc la vaine gloire s'oppose à la magnanimité ».

Au corps de l'article, saint Thomas se rapporte d'abord à ce qui a été dit plus haut, dans le traité de la religion, q. 103, art. 1, *ad 3um*, savoir, que « la gloire est un effet de l'honneur et de la louange; car, dès là que quelqu'un est loué, ou qu'on lui témoigne du respect, il devient signalé dans la connaissance des autres. Et parce que la magnanimité porte sur l'honneur, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 129, art, 1, 2), il s'ensuit qu'elle porte aussi sur la gloire; en telle sorte que comme elle use de l'honneur dans la mesure qui convient, elle use également, dans la même mesure, de la gloire. D'où il suit que l'amour désordonné de la gloire s'oppose directement à la magnanimité ».

L'*ad primum* applique, par mode de contrariété, aux trois aspects de la vaine gloire que rapportait l'objection, ce qui convient en propre au magnanime. — « Cela même répugne à la grandeur d'âme, que l'homme apprécie tellement les petites choses qu'il s'en glorifie; aussi bien est-il dit, au livre IV de l'*Éthique* (ch. III, n. 18; de S. Th., leç, 9), du magnanime, que pour lui l'honneur est peu de chose. Et pareillement aussi, les autres choses qui sont recherchées en raison de l'honneur qu'elles procurent, comme le pouvoir ou les richesses, tout cela est tenu pour peu de chose par le magnanime. — De

même aussi il répugne à la grandeur d'âme, que quelqu'un se glorifie en des choses qui ne sont pas. Et voilà pourquoi il est dit du magnanime, au livre IV de l'*Éthique* (n. 28 ; de S. Th., leç. 10), qu'*il cherche la vérité plutôt que l'opinion.* — De même aussi il répugne à la grandeur d'âme, que quelqu'un se glorifie dans le témoignage de la louange humaine, comme s'il l'estimait une grande chose. Et de là vient qu'il est dit du magnanime, au livre IV de l'*Éthique* (n. 31), qu'*il n'a cure d'être loué.* — Par où l'on voit que les choses qui s'opposent aux autres vertus, rien n'empêche qu'elles s'opposent aussi à la magnanimité, selon qu'on y tient pour grand ce qui est petit » : car l'objet propre de la magnanimité est le *grand* partout où il se trouve.

L'*ad secundum* répond que « celui qui aime la vaine gloire, est, selon la vérité de la chose, en défaut par rapport au magnanime ; car il se glorifie en ce que le magnanime estime peu de chose, ainsi qu'il a été dit (rép. préc.). Mais à considérer son appréciation intime, il s'oppose au magnanime par excès : en ce sens que la gloire qu'il recherche, est estimée par lui comme quelque chose de grand, et qu'il y tend au delà de sa dignité » ou de son mérite.

L'*ad tertium* rappelle que « comme il a été dit plus haut (q. 127, art. 2, *ad 2um*), l'opposition des vices ne se prend pas en raison de l'effet », mais en raison de l'espèce même du vice. « Et cependant, ajoute saint Thomas, cela même s'oppose à la grandeur d'âme, que quelqu'un se propose la contention ; car nul ne dispute si ce n'est pour une chose qu'il considère comme grande et importante. Aussi bien Aristote dit, au livre IV de l'*Éthique* (n. 34 ; de S. Th., leç. 10), que *le magnanime n'est point contentieux, lui qui n'estime rien de grand* », c'est-à-dire rien de ce pour quoi les hommes disputent entre eux, et qui, en réalité, pour le commun de ces disputes, n'en vaut vraiment pas la peine. — On aura remarqué, dans toutes ces réponses, le merveilleux accord qu'il y a entre l'enseignement formulé ici par saint Thomas jusqu'en ses nuances les plus délicates et l'enseignement donné par Aristote.

Le péché de la vaine gloire s'oppose directement à la magnanimité par excès, car il fait que l'homme s'élève au-dessus de sa proportion en ce qui regarde l'effet de l'honneur qu'est la gloire. — Mais quelle est bien la nature de ce péché, au point de vue de la gravité. Faut-il dire que la vaine gloire est un péché mortel? C'est ce que nous allons considérer à l'article qui suit.

Article III.

Si la vaine gloire est un péché mortel?

Trois objections veulent prouver que « la vaine gloire est un péché mortel ». — La première arguë de ce que « rien n'exclut la récompense éternelle, si ce n'est le péché mortel. Or, la vaine gloire exclut la récompense éternelle. Il est dit, en effet, en saint Mathieu, ch. VI (v. 1) : *Veillez à ne pas accomplir votre justice devant les hommes, pour être vus d'eux.* Donc la vaine gloire est un péché mortel ». — La seconde objection déclare que « quiconque prend pour soi et s'arroge ce qui est le propre de Dieu pèche mortellement. Or, par l'amour de la vaine gloire, l'homme s'attribue ce qui est le propre de Dieu; car il est dit, dans Isaïe, ch. XLII (v. 8) : *Je ne donnerai point ma gloire à un autre;* et, dans la première Épître à *Timothée*, ch. I (v. 17) : *A Dieu seul, honneur et gloire.* Donc la vaine gloire est un péché mortel ». — La troisième objection dit que « ce péché qui est le plus dangereux et le plus nuisible semble être un péché mortel. Or, tel est le péché de la vaine gloire ; car, sur cette parole de la première Épître *aux Thessaloniciens*, ch. II (v. 4) : *A Dieu qui éprouve nos cœurs*, la glose de saint Augustin dit : *La puissance de nuire qu'a l'amour de la vaine gloire, nul ne le sent si ce n'est celui qui lui a déclaré la guerre; parce que s'il est facile à chacun de ne pas désirer la louange quand on la lui refuse, il est très difficile de ne pas s'y délecter quand on l'offre.* Et saint Chrysostome dit aussi, sur saint Mathieu, ch. VI (hom. XIX, au verset 1), que *la vaine gloire pénètre d'une façon*

occulte; et toutes les choses qui sont à l'intérieur, insensiblement elle les enlève. Donc la vaine gloire est un péché mortel ».

L'argument *sed contra* est un autre texte de « saint Chrysostome », qui « dit (mais c'est plutôt l'auteur anonyme de l'*ouvrage inachevé sur saint Mathieu*, hom. XIII) que *les autres vices trouvent place dans les esclaves du démon; mais la vaine gloire trouve encore place dans les serviteurs du Christ.* Or, en ceux-ci, il n'y a point de péché mortel. Donc la vaine gloire n'est pas un péché mortel ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle que « comme il a été dit plus haut (q. 35, art. 3; 1ª-2ªᵉ, q. 72, art. 5), un péché est mortel, du fait qu'il est contraire à la charité. Or, le péché de la vaine gloire considéré en lui-même, ne semble pas être contraire à la charité, en ce qui est de l'amour du prochain. Quant à ce qui est de l'amour de Dieu, c'est d'une double manière, que la vaine gloire peut être contraire à la charité. — D'abord, en raison de la matière dont on tire gloire; comme si quelqu'un se glorifie de quelque chose de faux qui est contre le respect dû à Dieu; selon cette parole d'Ézéchiel, ch. XXVIII (v. 2) : *Ton cœur s'est élevé, et tu as dit : Je suis Dieu, moi;* et dans la première Épître *aux Corinthiens*, ch. IV (v. 7) : *Qu'as-tu donc, que tu ne l'aies reçu? Et si tu l'as reçu, pourquoi t'en glorifier comme si tu ne l'avais pas reçu?* Ou encore, comme celui qui préfère à Dieu le bien temporel dont il se glorifie; chose qui est prohibée dans Jérémie, ch. IX (v. 23, 24) : *Que le sage ne se glorifie point dans sa sagesse; ni le fort, dans sa force; ni le riche, dans ses richesses. Mais que celui qui se glorifie, se glorifie en ceci : me savoir et me connaître.* Ou encore, comme si quelqu'un préfère le témoignage des hommes au témoignage de Dieu; auquel sens il est dit contre quelques-uns, en saint Jean, ch. XII (v. 43) : *Ils ont plus aimé la gloire des hommes que la gloire de Dieu.* — D'une autre manière, la vaine gloire peut être contraire à la charité, en ce qui est de l'amour de Dieu, du côté du sujet lui-même qui se glorifie et qui porte son intention vers la gloire comme vers sa fin dernière : ordonnant à cette fin, même les œuvres de vertu qu'il accomplit; et ne laissant pas, pour l'obte-

nir, de faire même ce qui est contre Dieu. — Et, de cette sorte, la vaine gloire est un péché mortel. Aussi bien saint Augustin dit, au livre V de *la Cité de Dieu* (ch. XIV), que *ce vice*, savoir l'amour de la louange humaine, *est tellement ennemi de la foi pieuse, quand le désir avide de la gloire l'emporte dans le cœur sur la crainte ou l'amour de Dieu, que le Seigneur pouvait dire* (en S. Jean, ch. v, v. 44) : *Comment croiriez-vous, attendant la gloire qui vient de vous, et ne cherchant pas la gloire qui vient de Dieu seul?* — Mais si, ajoute saint Thomas, l'amour de la gloire humaine, alors même que cette gloire est vaine, ne répugne point à la charité, ni du côté de la chose dont on le glorifie, ni du côté de l'intention de celui qui cherche sa gloire, ce n'est pas un péché mortel, mais un péché véniel. »

L'*ad primum* a une parole lumineuse pour nous expliquer la différence qu'il y a entre le péché véniel et le péché mortel, au sujet de la récompense éternelle à ne pas mériter ou à perdre. Il est certain que « nul, en péchant, ne mérite la vie éternelle. Et, par suite, l'œuvre vertueuse perd la vertu de mériter la vie éternelle, si on la fait par vaine gloire, quand bien même cette vaine gloire ne soit pas un péché mortel. Mais lorsque quelqu'un perd purement et simplement la récompense éternelle à cause de la vaine gloire, et non plus seulement pour un acte déterminé, alors la vaine gloire est un péché mortel » — Voilà donc la différence du péché véniel et du péché mortel, en ce qui est de la vie éternelle à ne pas mériter ou à perdre. Le péché véniel fait perdre la récompense de la vie éternelle, non d'une manière pure et simple, mais seulement pour l'acte qu'il vicie et dont il enlève le mérite. Le péché mortel fait perdre la récompense de la vie éternelle, purement et simplement; car, pour autant qu'il demeure, l'homme est dans un état qui le voue à la damnation éternelle.

L'*ad secundum* a aussi une précieuse distinction pour nous faire saisir la différence de gravité qui peut affecter le péché de la vaine gloire. « Ce n'est point tout homme qui est avide ou désireux de la vaine gloire, qui désire pour soi l'excellence propre à Dieu. Autre, en effet, est la gloire qui est due à Dieu seul; et autre celle qui est due à l'homme vertueux ou au

riche ». Lors donc que le péché de la vaine gloire consiste seulement dans un désordre du côté de la chose désirée, non du côté de l'intention du sujet qui reste habituellement ordonnée à la fin dernière voulue, et que ce désordre consiste à vouloir indûment pour soi la gloire de l'homme vertueux ou de l'homme riche, il n'y a rien là qui soit directement contre la charité, ni en ce qu'elle regarde l'amour de Dieu, ni en ce qu'elle regarde l'amour du prochain, à qui l'on ne fait aucun mal, en voulant pour soi une gloire semblable à la sienne.

L'*ad tertium* fait observer que « si la vaine gloire est dite un péché dangereux, ce n'est pas tant pour sa gravité à elle, que parce qu'elle dispose aussi à des péchés graves. Par la vaine gloire, en effet, l'homme est rendu présomptueux et trop confiant en lui-même. C'est aussi par là que peu à peu la vaine gloire dispose l'homme à être privé de ses biens intérieurs », puisqu'en le disposant au péché grave, elle le dispose à tout perdre dans l'ordre de la grâce.

La vaine gloire n'est pas de soi un péché mortel ; car elle n'est pas de soi contraire à la charité. Elle peut l'être cependant en raison de sa matière, quand cette matière s'oppose à Dieu, ou en raison de l'intention du sujet, quand il met sa fin dernière dans la vaine gloire qu'il recherche. — Il ne nous reste plus qu'à examiner ce qu'il en est de la vaine gloire par rapport aux péchés capitaux. En fait-elle partie ; et, si oui, quelles seront ses filles ? — Le premier point va faire l'objet de l'article qui suit.

Article IV.

Si la vaine gloire est un vice capital ?

Trois objections veulent prouver que « la vaine gloire n'est pas un vice capital ». — La première dit que « le vice qui sort toujours d'un autre ne semble pas être un vice capital. Or, la vaine gloire naît toujours de l'orgueil. Donc la vaine gloire n'est pas un péché capital ». — La seconde objection fait ob-

server que « l'honneur paraît être quelque chose de plus important que la gloire, qui est son effet. Or, l'ambition qui est l'amour désordonné de l'honneur, n'est pas un vice capital. Donc l'amour de la vaine gloire ne l'est pas non plus ». — La troisième objection déclare que « le vice capital a une certaine principalité. Or, la vaine gloire ne semble pas avoir quelque principalité : ni quant à la raison du péché, car elle n'est pas toujours un péché mortel; ni même quant à la raison de bien désirable, car la gloire humaine paraît être quelque chose de fragile et qui existe hors de l'homme. Donc la vaine gloire n'est pas un vice capital ».

L'argument *sed contra* oppose que « saint Grégoire, au livre XXXI de ses *Morales* (ch. XLV, ou XVII, ou XXXI), compte la vaine gloire parmi les sept péchés capitaux ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit que « l'on a parlé des vices capitaux, d'une double manière. Quelques-uns, en effet, font de l'orgueil un des vices capitaux. Ceux-là ne posent point la vaine gloire parmi les vices capitaux. Mais saint Grégoire, au livre XXXI de ses *Morales* (endroit précité), fait de l'orgueil *le roi de tous les vices ;* et la vaine gloire, qui sort immédiatement de l'orgueil, il l'affirme un vice capital. Et cela, raisonnablement », ajoute saint Thomas. « L'orgueil, en effet, poursuit notre saint Docteur, comme il sera dit plus loin (q. CLXII, art. I, 2), implique un amour désordonné de l'excellence. Or, de tout bien que l'homme désire, il en reçoit une certaine perfection et une certaine excellence. Il s'ensuit que les fins de tous les vices sont ordonnées à la fin de l'orgueil. A cause de cela, il semble qu'il a une certaine causalité générale sur les autres vices, et qu'il ne doit pas être compté parmi les principes spéciaux de vices, que sont les vices capitaux. D'autre part, de tous les biens qui apportent à l'homme quelque excellence, c'est surtout la gloire qui semble avoir cet effet, pour autant qu'elle implique la manifestation de la bonté de quelqu'un ; car c'est naturellement que le bien est aimé et honoré par tous. Aussi bien, de même que par *la gloire qui est auprès de Dieu* (*aux Romains*, ch. IV, v. 2), l'homme obtient l'excellence dans les choses divines, de même aussi par *la gloire des hommes*

(S. Jean, ch. XII, v. 2), l'homme acquiert l'excellence dans les choses humaines » en ce sens, du moins, qu'il est tenu pour excellent dans l'esprit ou l'estime des autres. « Et, à cause de cela, en raison de sa proximité à l'excellence, que les hommes désirent au plus haut point, c'est une conséquence que la gloire soit chose très recherchée ; et que de son amour désordonné sortent beaucoup de vices. D'où il suit que la vaine gloire est un vice capital », le vice capital n'étant pas autre chose qu'un vice ou un péché, dont l'objet est très récherché et devient, par là même, l'occasion ou la source de nombreux autres péchés.

L'*ad primum* déclare que « le fait de sortir de l'orgueil ne répugne point à la raison de vice capital ; puisque, selon qu'il a été dit plus haut (au corps de l'article ; et 1ᵉ-2ᵉᵉ, q. 84, art. 4, *ad 4ᵘᵐ*), *l'orgueil est le roi et le père de tous les vices* ».

L'*ad secundum* rappelle que « la louange et l'honneur se comparent à la gloire, ainsi qu'il a été dit plus haut (art. 2 ; q. 103, art 1, *ad 3ᵘᵐ*), comme des causes d'où la gloire suit. Par conséquent, la gloire se compare à eux comme une fin : c'est, en effet, pour cela que l'on aime d'être loué et honoré, en tant que par là l'on pense devoir être placé avec éclat dans la connaissance des autres ». L'amour de la gloire est donc la cause de l'amour de la louange et de l'honneur.

L'*ad tertium* répond que « la vaine gloire a une raison principale de chose que l'on aime, pour la raison déjà expliquée (au corps de l'article) ; et cela suffit à la raison de vice capital. Mais il n'est pas requis que le vice capital soit toujours un péché mortel ; car même du péché véniel le péché mortel peut sortir, pour autant que le péché véniel dispose au mortel ».

La vaine gloire est un vice capital. La gloire, en effet, étant ce qui touche de plus près à l'excellence, puisqu'aussi bien elle est censée la supposer et la fait être du moins dans l'estime et la pensée des autres ; comme l'excellence est au fond de tout ce que l'homme désire et recherche, il s'ensuit que l'objet de la vaine gloire est souverainement recherché parmi les hommes et qu'il peut donner naissance à une multitude de vices. —

Sera-t-il possible d'assigner ces vices qui naissent directement de la vaine gloire, et qui, à ce titre, en sont appelés les filles? C'est ce qu'il nous faut maintenant considérer; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article V.

Si c'est à propos que sont assignées les filles de la vaine gloire ?

Trois objections veulent prouver que « c'est mal à propos que sont dites filles de la vaine gloire : *la désobéissance, la jactance, l'hypocrisie, la contention, la pertinacité, la discorde, la présomption des nouveautés* ». — La première arguë de ce que « la jactance, d'après saint Grégoire, au livre XXIII des *Morales* (ch. VI, ou IV, ou VII), est au nombre des espèces de l'orgueil. Or, l'orgueil ne vient pas de la vaine gloire; c'est plutôt l'inverse, comme le dit encore saint Grégoire, au livre XXXI des *Morales* (ch. XLV, ou XVII, ou XXXI). Donc la jactance ne doit pas être marquée fille de la vaine gloire ». — La seconde objection dit que « les contentions et les discordes paraissent venir surtout de la colère. Or, la colère est un vice capital qui fait nombre avec la vaine gloire. Donc il semble que les contentions et les discordes ne sont point les filles de la vaine gloire ». — La troisième objection en appelle « à saint Jean Chrysostome », qui « dit, *sur saint Matthieu* (hom. LXXI), que *partout la vaine gloire est un mal, mais surtout dans la philanthropie*, c'est-à-dire dans la miséricorde : laquelle cependant n'est pas une chose nouvelle mais existe dans la coutume des hommes. Donc la présomption des nouveautés ne doit pas être assignée spécialement comme fille de la vaine gloire ».

L'argument *sed contra* est « l'autorité de saint Grégoire, au livre XXXI des *Morales* (endroit précité), où il assigne les filles de la vaine gloire qui ont été dites ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle que « comme il a été dit plus haut (q. 118, art. 8), ces actions et habitudes vicieuses qui sont faites de soi pour être ordonnées à la fin de

quelque vice capital sont appelées filles de ce vice. Or, la fin de la vaine gloire est la manifestation de sa propre excellence, comme on le voit par ce qui a été dit plus haut (art. 1, 4). Et, à cela, l'homme peut tendre d'une double manière. — D'abord, directement : soit par paroles, et de ce chef, on a la *jactance ;* soit par actions, qui, si elles sont vraies et provoquent l'admiration ou l'étonnement, constituant la *présomption des nouveautés*, que les hommes ont coutume d'admirer davantage ; et, si elles sont feintes, constituent l'*hypocrisie*. — D'une autre manière, l'homme tend à manifester son excellence indirectement, en montrant qu'il n'est pas inférieur à un autre. Chose qui peut se produire par rapport à un quadruple chef. Premièrement, quant à l'intelligence ; et, à ce titre, on a la *pertinacité*, qui fait que l'homme s'appuie trop sur son sentiment, ne voulant pas croire à un avis meilleur. Secondement, quant à la volonté ; et, de ce chef, on a la *discorde*, qui consiste en ce que quelqu'un ne veut pas renoncer à sa propre volonté pour être d'accord avec les autres. Troisièmement, quant à la parole ; et, à ce titre, on a la *contention*, qui fait que quelqu'un dispute en paroles bruyantes contre un autre. Quatrièmement, quant au fait ; et, à ce titre, on a la *désobéissance*, alors que le sujet ne veut pas accomplir le précepte du supérieur ».

L'*ad primum* répond que « comme il a été dit plus haut (q. 132, art. 1, *ad* 2um), la jactance est marquée fille de l'orgueil, quant à sa cause intérieure, qui est l'arrogance. Mais la jactance elle-même extérieure, comme il est dit au livre IV de l'*Éthique* (ch. VII, n. 11, 13 ; de S. Th., leç. 15), est ordonnée quelquefois au lucre et le plus souvent à la vaine gloire : auquel titre elle sort de la vaine gloire ».

L'*ad secundum* fait remarquer très judicieusement, que « la colère ne cause la discorde et la contention, que si elle est jointe à la vaine gloire : en ce sens que quelqu'un estime glorieux pour lui de ne point céder à la volonté ou aux paroles des autres ».

L'*ad tertium* dit que « la vaine gloire est blâmée dans l'aumône en raison du manque de charité, qui semble se trouver

en celui qui préfère la vaine gloire à l'utilité du prochain, faisant ceci pour cela. Mais nul n'est blâmé comme s'il présumait de faire l'aumône à titre de quelque chose de nouveau ». D'où il suit que l'objection ne porte pas. — Et il demeure très vrai, au contraire, comme il a été dit au corps de l'article, que la présomption des nouveautés, non seulement dans l'ordre des actions, mais aussi dans l'ordre des doctrines, est un des effets les plus constants de la vaine gloire.

La magnanimité étant une vertu qui a pour objet d'affermir l'espoir de l'homme vertueux, afin qu'il se maintienne à la hauteur de ce que la raison prescrit ou approuve dans l'ordre des grands honneurs, que méritent ou dont rendent digne les grands actes des vertus, et qui sont de nature à porter avec eux la gloire, il s'ensuit que l'homme pourra, d'une triple manière, pécher par excès contre la magnanimité : d'abord en voulant faire trop grand, eu égard à ses moyens ou à sa vertu, et c'est la présomption ; ensuite, en visant à des honneurs disproportionnés à ce que la raison approuve dans cet ordre, et ce sera l'ambition ; enfin, par un amour désordonné de la gloire, ne cherchant point, dans l'ordre voulu, la vraie gloire, mais une fausse et vaine gloire, soit en elle-même, soit dans sa fin, et c'est le vice même de la vaine gloire, qui est le premier des vices ou des péchés capitaux, venant immédiatement de l'orgueil, père de tous les vices. — C'est ainsi qu'on peut pécher contre la magnanimité par excès. — Mais on peut pécher aussi contre elle par défaut. Ce péché est celui de la pusillanimité. Nous devons l'étudier maintenant; et il va faire l'objet de la question suivante.

QUESTION CXXXIII

DE LA PUSILLANIMITÉ

Cette question comprend deux articles :

1° Si la pusillanimité est un péché?

2° A quelle vertu elle s'oppose.

Article Premier.

Si la pusillanimité est un péché?

Quatre objections veulent prouver que « la pusillanimité n'est pas un péché » — La première dit que « tout péché rend l'homme mauvais, comme toute vertu le rend bon. Or, *le pusillanime n'est pas mauvais*, selon qu'Aristote le dit au livre IV de l'*Éthique* (ch. III, n. 35 ; de S. Th., leç. 11). Donc la pusillanimité n'est pas un péché ». — La seconde objection est un autre texte d' « Aristote » qui « dit, au même endroit (n. 7 ; de S. Th., leç. 8), *que celui-là semble être surtout pusillanime, qui, étant digne de grands biens, ne s'élève pas lui-même jusqu'à leur hauteur*. Or, nul n'est digne de grands biens, sinon l'homme vertueux ; parce que, comme le dit encore Aristote au même endroit (n. 20 ; de S. Th., leç. 9), *selon la vérité, il n'y a que le seul homme bon qui doive être honoré* » ; on remarquera, au passage, ce beau mot d'Aristote. « Donc, conclut l'objection, le pusillanime est bon. Et, par suite, la pusillanimité n'est pas un péché ». — La troisième objection déclare que « *le commencement de tout péché est l'orgueil*, comme il est dit au livre de l'*Ecclésiastique*, chapitre x (v. 15). Or, la pusillanimité ne procède pas de l'orgueil : car l'orgueilleux s'élève au-dessus de ce qu'il est ; et le pusillanime, au contraire, se soustrait à ce dont

il est digne. Donc la pusillanimité n'est pas un péché ». — La quatrième objection revient à « Aristote », qui « dit, au livre IV de l'*Éthique* (n. 7; de S. Th., leç. 8), que *celui qui tend à des choses moindres que celles dont il est digne* est appelé pusillanime. Or, parfois de saints personnages se tiennent en des choses moindres que celles dont ils sont dignes; comme on le voit pour Moïse et Jérémie, qui étaient dignes de l'office auquel ils étaient appelés par Dieu, et que cependant chacun d'eux refusait humblement, ainsi qu'il est marqué dans l'*Exode*, ch. III (v. 11; cf. ch. IV, v. 10) et dans le livre de Jérémie, ch. I (v. 6). Donc la pusillanimité n'est pas un péché ».

L'argument *sed contra* oppose que « rien dans les actes moraux des hommes n'est à éviter si ce n'est le péché. Or, la pusillanimité doit être évitée. Il est dit, en effet, dans l'Épître *aux Colossiens*, ch. III (v. 21) : *Pères, ne provoquez pas vos enfants à l'irritation, de peur qu'ils ne deviennent pusillanimes*. Donc la pusillanimité est un péché ».

Au corps de l'article, nous allons trouver le pendant de la magnifique argumentation déjà notée dans l'article premier de la présomption. Ici, comme là, saint Thomas va chercher jusqu'au plus profond de l'ordre de la nature, la raison lumineuse et infrangible qui condamne la pusillanimité, péchant par défaut de même que la présomption péchait par excès. « Tout cela, dit-il, qui est contraire à l'inclination naturelle, est péché; parce que c'est contraire à la loi de la nature. Or, en toute chose se trouve l'inclination naturelle à accomplir l'acte proportionné à sa puissance; comme on le voit en toutes les choses naturelles, soit animées, soit inanimées. Et, précisément, de même que par la présomption l'homme dépasse la proportion de sa puissance, alors qu'il tend à des choses plus grandes que ce qu'il peut; de même aussi le pusillanime reste en deçà de la proportion de sa puissance, alors qu'il refuse de tendre à ce qui est à la mesure de sa puissance. Il s'ensuit que, comme la présomption est un péché, la pusillanimité en est un aussi. Et de là vient que le serviteur », dont parle l'Évangile, « qui, ayant reçu l'argent de son maître, s'en va et le cache dans la terre, ne le faisant pas fructifier, par une certaine

crainte de pusillanimité, est puni par son maître; comme comme on le voit en saint Matthieu, ch. xxv (v. 14 et suiv.) et en saint Luc, ch. xix (v. 22 et suiv.) ».

L'*ad primum* explique le mot d'Aristote, que citait l'objection. « Aristote appelle mauvais », en cet endroit, « ceux qui causent du dommage au prochain. Et, de ce chef, le pusillanime est dit n'être pas mauvais, parce qu'il ne nuit à personne, si ce n'est accidentellement : en ce sens qu'il ne vaque pas aux opérations par lesquelles il pourrait aider les autres. Saint Grégoire dit, en effet, dans son *Pastoral* (I p., ch. v), que *ceux qui évitent de pourvoir à l'utilité du prochain par la prédication, si on les juge comme il convient, sont coupables de tout ce dont ils auraient pu être utiles au public en venant devant lui* ».

L'*ad secundum* donne une double réponse. Il dit, d'abord, que « rien n'empêche que quelqu'un qui a l'habitus de la vertu pèche : véniellement, parfois, l'habitus de la vertu demeurant toujours ; quelquefois aussi mortellement, et alors avec la perte de l'habitus de la vertu gratuite » ou infuse. « Il peut donc arriver que quelqu'un, en raison de la vertu qu'il a, soit digne d'accomplir de grandes choses, qui sont dignes d'un grand honneur, et que, cependant, par cela même qu'il ne tente pas de faire usage de sa vertu, il pèche, quelquefois véniellement et quelquefois mortellement ». C'est une première réponse. — « On peut dire aussi que le pusillanime est digne de grandes choses », non en raison de l'habitus de la vertu morale existant en lui et le constituant proprement vertueux, mais « en raison de la facilité qu'il a aux choses de la vertu, soit par une bonne disposition de sa nature, soit par la science, ou la fortune extérieure : et s'il refuse d'user de ces choses en vue de la vertu, il devient pusillanime ».

L'*ad tertium* répond que « même la pusillanimité peut d'une certaine manière venir de l'orgueil : selon que quelqu'un s'appuie trop sur son propre sens, qui le fait se considérer insuffisant pour des choses à l'endroit desquelles il ne l'est pas. Aussi bien est-il dit dans les *Proverbes*, ch. xxvi (v. 16) : *Le paresseux se tient pour plus sage que sept conseillers pru-*

dents. Rien n'empêche, en effet, que l'homme se rabaisse pour certaines choses et qu'il se mette très haut pour certaines autres » : c'est ainsi que dans le cas présent, il déprécie sa vertu d'agir ; mais il tient son propre jugement pour au-dessus de tout. « Et voilà pourquoi saint Grégoire dit, dans le *Pastoral* (I p., ch. VIII), au sujet de Moïse, qu'*il eût été orgueilleux peut-être s'il avait pris le commandement de son peuple sans aucun tremblement ; et* qu'*il l'eût été aussi s'il eût refusé d'obéir à l'ordre de Dieu* ».

L'*ad quartum* dit que « Moïse et Jérémie étaient dignes de l'office auquel ils étaient élus, en raison de la grâce divine. Mais eux, considérant l'insuffisance de leur propre faiblesse, le déclinaient ; non toutefois avec pertinacité, pour ne pas tomber dans l'orgueil ».

La pusillanimité est un péché. Parce qu'elle porte l'homme à rester, dans ses actions, au-dessous de ce dont sa vertu est capable, elle est chose contraire à la loi naturelle qui porte tout être à agir selon la proportion de ses moyens. — Mais à quelle vertu s'opposera ce péché : est-ce à la vertu de magnanimité ? Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

ARTICLE II.

Si la pusillanimité s'oppose à la magnanimité ?

Quatre objections veulent prouver que « la pusillanimité ne s'oppose pas à la magnanimité ». — La première est un texte d' « Aristote », qui « dit, au livre IV de l'*Éthique* (ch. III, n. 35 ; de S. Th., leç. 2), que *le pusillanime s'ignore lui-même ; il souhaiterait, en effet, les biens dont il est digne, s'il se connaissait*. Or, l'ignorance de soi semble s'opposer à la prudence. Donc la pusillanimité s'oppose à la prudence » et ne s'oppose pas à la magnanimité. — La seconde objection rappelle que, « dans saint Matthieu, ch. XXV (v. 26), le serviteur qui par pusillanimité refusa d'utiliser l'argent est appelé par le

Seigneur *méchant et paresseux*. Or, Aristote dit, au livre IV de l'*Éthique* (endroit précité), que les pusillanimes *semblent être paresseux*. D'autre part, la paresse s'oppose à la sollicitude », ou à l'action attentive, « qui est un acte de la prudence, ainsi qu'il a été vu plus haut (q. 47, art. 9). Donc la pusillanimité ne s'oppose pas à la magnanimité ». — La troisième objection fait observer que « la pusillanimité semble venir d'une crainte désordonnée; d'où il est dit, dans Isaïe, ch. XXXV (v. 4) : *Dites : pusillanimes, prenez courage et ne craignez pas*. Il semble aussi qu'elle vient de la colère; selon cette parole de l'Épître *aux Colossiens*, ch. III (v. 21) », que nous avons déjà rencontrée à l'article précédent : « *Pères, ne provoquez pas vos enfants à l'irritation, de peur qu'ils ne deviennent pusillanimes*. Or, la crainte désordonnée s'oppose à la force; et la colère désordonnée, à la mansuétude. Donc la pusillanimité ne s'oppose pas à la magnanimité ». — La quatrième objection déclare que « le vice qui s'oppose à une vertu est d'autant plus grave qu'il est plus dissemblable à la vertu. Or, la pusillanimité est plus dissemblable à la magnanimité que la présomption. Si donc la pusillanimité s'opposait à la magnanimité, il s'ensuivrait qu'elle serait un péché plus grave que la présomption; ce qui est contraire à ce que nous lisons dans l'*Ecclésiastique*, ch. XXXVII (v. 3) : *O présomption souverainement mauvaise, d'où donc as-tu été créée?* Donc la pusillanimité ne s'oppose pas à la magnanimité ».

L'argument *sed contra* dit que « la pusillanimité et la magnanimité diffèrent selon la *grandeur* et la *petitesse* d'âme, comme on le voit par leurs noms mêmes. Or, le *grand* et le *petit* sont opposés. Donc la pusillanimité s'oppose à la magnanimité ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit que « la pusillanimité peut se considérer d'une triple manière. — Premièrement, en elle-même. Et, de la sorte, il est manifeste que selon sa raison propre elle s'oppose à la magnanimité, dont elle diffère selon la différence du grand et du petit au sujet de la même chose : de même, en effet, que le magnanime, par grandeur d'âme, tend à ce qui est grand; de même le pusillanime, par

petitesse d'âme se soustrait à ce qui est grand. — D'une autre manière, la pusillanimité peut se considérer du côté de sa cause : laquelle, du côté de l'intelligence, est l'ignorance de sa propre condition ; et, du côté de » la volonté ou de « l'appétit, est la crainte d'être en défaut dans les choses qu'on estime à tort être au-dessus de sa faculté » ou de ses moyens. — « D'une troisième manière, on peut considérer la pusillanimité, quant à son effet, qui est que l'homme se soustrait aux choses grandes dont il est digne » ou qui sont pour lui. — « Mais, ajoute saint Thomas, comme il a été dit plus haut (q. 127, art. 2, *ad 2um*) l'opposition du vice à la vertu se prend plutôt selon l'espèce propre, que selon la cause ou l'effet. Et voilà pourquoi la pusillanimité s'oppose à la magnanimité ».

L'*ad primum* répond que « cette raison procède de la pusillanimité du côté de la cause qu'elle a dans l'intelligence. Et, cependant, ajoute saint Thomas, on ne peut pas dire proprement qu'elle s'oppose à la prudence, même selon sa cause ; car une telle ignorance ne procède pas du manque de sagesse, mais plutôt de la paresse à considérer sa faculté » ou ses moyens, « comme il est dit au livre IV de l'*Éthique* (endroit cité dans l'objection), ou de la paresse à exécuter ce qui est soumis à son pouvoir ».

L'*ad secundum* dit que « la raison » de l'objection « procède de la pusillanimité, du côté de l'effet »,

L'*ad tertium* déclare que « la raison » de l'objection « procède du côté de la cause. Et cependant, ajoute encore saint Thomas, la crainte qui cause la pusillanimité n'est pas toujours la crainte des périls de mort. Aussi bien, même de ce côté, il n'est pas nécessaire qu'elle s'oppose à la force. — Quant à la colère, selon la raison de son propre mouvement, qui fait qu'on se porte à la vengeance, elle ne cause point la pusillanimité, qui déprime l'âme ; mais plutôt elle l'enlève. Si elle porte à la pusillanimité, c'est en raison des causes de la colère, que sont les injures faites, qui dépriment l'âme de celui qui les subit ».

L'*ad quartum* formule un point de doctrine qui est bien à noter. Et c'est que « la pusillanimité est un péché plus grave,

selon son espèce propre, que la présomption ; parce qu'elle fait que l'homme se soustrait au bien ; ce qui est la pire des choses, comme il est dit, au livre IV de l'*Éthique* (endroit précité). — Que si la présomption est dite souverainement mauvaise, c'est en raison de l'orgueil, d'où elle procède ».

Avec cette question de la pusillanimité, vice opposé par défaut à la magnanimité, comme lui étaient opposés par excès les trois vices de la présomption, de l'ambition et de la vaine gloire, nous avons terminé l'étude de cette vertu, la première des quatre grandes parties potentielles de la vertu de force. — « Nous devons passer maintenant à l'étude de la magnificence », la seconde des parties potentielles de la force « et à l'étude des vices qui lui sont opposés » (q. 135). — D'abord, l'étude de la magnificence. C'est l'objet de la question qui suit.

QUESTION CXXXIV

DE LA MAGNIFICENCE

Cette question comprend quatre articles :

1° Si la magnificence est une vertu ?
2° Si elle est une vertu spéciale ?
3° Quelle est sa matière.
4° Si elle est une partie de la force ?

Article Premier.

Si la magnificence est une vertu ?

Quatre objections veulent prouver que « la magnificence n'est pas une vertu ». — La première déclare que « celui qui a une vertu les a toutes, comme il a été dit plus haut (1ᵃ-2ᵃᵉ, q. 65, art. 1). Or, quelqu'un peut avoir les autres vertus sans la magnificence. Aristote dit, en effet, au livre IV de l'*Éthique* (ch. II, n. 3 ; de S. Th., leç. 6), que *tout libéral n'est pas magnifique*. Donc la magnificence n'est pas une vertu ». — La seconde objection fait observer que « la vertu morale consiste dans le milieu, comme il est dit au livre II de l'*Éthique* (ch. VI, n. 15 ; de S. Th., leç. 7). Or, la magnificence ne semble pas consister dans le milieu. Car *elle excède la libéralité par la grandeur* (IV *Éthique*, chap. II, n. 1 ; de S. Th., leç 6). Et le grand s'oppose au petit à titre d'extrême, au milieu desquels se trouve l'égal, comme il est dit au livre X des *Métaphysiques* (de S. Th., leç. 7 ; Did., liv. IX, ch. V). D'où il suit que la magnificence n'est pas au milieu, mais à l'extrême. Donc elle n'est pas une vertu ». — La troisième objection dit qu' « aucune vertu ne va contre l'inclination naturelle, mais plutôt la parfait, comme

il a [illegible] haut (q. 108, art. 2; q. 117. art. 1, arg. 1. Or, Aristote marque, au livre IV de l'*Éthique* (ch. II, n. 15, de S. Th., leç. 7), que *le magnifique n'est pas somptueux pour lui-même*; chose qui est contre l'inclination naturelle, qui porte chacun à pourvoir surtout à soi-même. Donc la magnificence n'est pas une vertu ». — La quatrième objection en appelle encore à « Aristote », qui dit, au livre VI de l'*Éthique* (ch. IV, n. 2; de S. Th., leç. 3, que l'art est *la raison droite des choses à faire*. Or, la magnificence porte sur les choses *qui se font*, comme le nom même l'indique. Donc elle est plutôt un art qu'une vertu ».

L'argument *sed contra* oppose cette belle raison, que « la vertu humaine est une certaine participation de la vertu divine. Or, la magnificence appartient à la vertu divine; selon cette parole du psaume (LXVII, v. 35) : *Sa magnificence et sa vertu sont au-dessus des nues*. Donc la magnificence est une vertu ».

Au corps de l'article, saint Thomas n'a qu'un mot, destiné simplement à montrer que le nom même de *magnificence* implique une notion de vertu. C'est qu'en effet, « comme il est marqué au livre I *du Ciel* (ch. XI, n. 7; de S. Th., leç. 25), *la vertu se dit par rapport au point ultime où le pouvoir de la puissance s'étend :* et ce point ultime ne se prend pas du côté du défaut, mais du côté de l'excès, dont la raison consiste dans la grandeur. Il suit de là qu'opérer » ou faire « quelque chose de grand, d'où se prend le nom de *magnificence*, appartient en propre à la raison de la vertu. Et donc la magnificence désigne une vertu ».

L'*ad primum* explique que « tout libéral n'est point magnifique, quant à l'acte » de la magnficence; « parce qu'il lui manque les choses dont il faut user pour l'acte magnifique. Mais cependant tout libéral a l'habitus de la magnificence, ou d'une façon actuelle, ou dans sa disposition prochaine, comme il a été dit plus haut, quand il s'agissait de la connexion des vertus » (1ª-2ᵃᵉ, q 65, art. 1, *ad 1ᵘᵐ*).

L'*ad secundum* répond que « la magnificence consiste en ce qui est extrême, à considérer la quantité ou la grandeur de l'œuvre qui se fait. Mais cependant elle consiste au milieu, si

l'on considère la règle de la raison, dont elle ne s'écarte ni en moins ni en plus ; ainsi qu'il a été dit aussi de la magnanimité » (q. 129, art. 3, *ad 1um*).

L'*ad tertium* résout magnifiquement, pourrions-nous dire, la difficulté si délicate que présentait l'objection. « Il appartient à la magnificence, rappelle le saint Docteur, de faire quelque chose de grand. Or, ce qui regarde la personne d'un chacun, est quelque chose de petit, si on le compare à ce qui convient aux choses divines ou aux choses publiques. C'est pour cela que le magnifique ne se propose point principalement de faire des dépenses pour ce qui touche à sa personne propre : non qu'il ne cherche point son bien ; mais parce que ce n'est point quelque chose de grand. — Toutefois, si quelque chose en ce qui le touche a de la grandeur, cela aussi le magnifique l'accomplit magnifiquement ; ainsi pour *les choses qui ne se font qu'une fois, comme les noces, ou autre chose de ce genre ;* ou encore les choses qui demeurent, et c'est ainsi qu'il appartient au magnifique de *préparer une habitation qui convienne*, comme il est dit au livre IV de l'*Éthique* (ch. II, n. 15, 16 : de S. Th., leç. 7) ».

L'*ad quartum* formule un point de doctrine bien intéressant. « Comme Aristote le dit, au livre VI de l'*Éthique* (ch. V, n. 7 ; de S. Th., leç. 4), *il faut qu'il y ait pour l'art une certaine vertu*, savoir d'ordre moral, qui incline l'appétit à user d'une façon droite de la raison de l'art. Et ceci appartient à la magnificence. D'où il suit qu'elle n'est pas un art, mais une vertu ». — Nous voyons, par cette réponse, que la magnificence est proprement la vertu de l'art, ou ce qui dans l'ordre des dispositions affectives prépare immédiatement à l'art tout ce qu'il lui faut pour agir comme il lui convient dans son ordre. Quelle admirable doctrine. Et comme on y voit toutes choses dans les rapports harmonieux qu'exige dans son développement plein et entier la perfection de l'être humain. On y voit aussi, en pleine lumière, pourquoi les grands Papes de la Renaissance ont eu pour les arts cette sollicitude, presque cette sorte de tendresse, qui les rendait pour eux si magnifiques.

Le propre de la vertu étant de porter la faculté à sa plus haute puissance, tout ce qui parle de grandeur ne peut que se rattacher à la vertu. Il s'ensuit donc manifestement que la magnificence est une vertu. — Mais pouvons-nous dire qu'elle soit une vertu spéciale ; ou ne désignerait-elle pas plutôt comme une condition ou un état qui se référerait à toutes les vertus, ou encore une sorte de modalité de la magnanimité, qui, elle aussi, nous l'avons vu, impliquait dans sa raison quelque chose de grand. C'est ce que nous devons maintenant examiner; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article II.

Si la magnificence est une vertu spéciale?

Trois objections veulent prouver que « la magnificence n'est pas une vertu spéciale ». — La première dit qu' « à la magnificence il semble appartenir de faire quelque chose de grand. Or, faire quelque chose de grand peut appartenir à chaque vertu, si elle est grande ; c'est ainsi que celui qui a une grande vertu de tempérance fait de grandes œuvres de tempérance. Donc la magnificence n'est pas une vertu spéciale ; mais elle signifie l'état parfait de chaque vertu ». — La seconde objection remarque qu' « il semble appartenir au même de faire quelque chose et d'y tendre. Or, tendre à quelque chose de grand appartient à la magnanimité, comme il a été dit plus haut (q. 129, art. 1). Donc aussi faire quelque chose de grand appartient à la magnanimité. Et, par suite, la magnificence n'est pas une vertu distincte de la magnanimité ». — La troisième objection déclare que « la magnificence semble appartenir à la sainteté. Il est dit, en effet, dans l'*Exode*, ch. xv (v. 11) : *Magnifique en sainteté* ; et, dans le psaume (xcv, v. 6) : *La sainteté et la magnificence dans le lieu de sa sanctification*. Or, la sainteté est la même chose que la religion, comme il a été vu plus haut (q. 81, art. 8). Donc la magnificence paraît être la même chose que la religion. Et, par suite, elle n'est pas une vertu spéciale, distincte des autres ».

L'argument *sed contra* s'autorise d'« Aristote », qui « l'énumère parmi les autres vertus spéciales » (*Éthique*, liv. II, ch. VII, n. 6 ; de S. Th., leç. 8 ; liv. IV, ch. II, n. 1 ; de S. Th., leç. 6).

Au corps de l'article, saint Thomas répond qu' « à la magnificence il appartient de *faire* quelque chose de *grand* ; comme le mot même l'indique. Or, le mot *faire* peut s'entendre d'une double manière. D'abord, d'une façon propre. Ensuite, d'une façon commune » ou générale. « D'une façon propre, on emploie le mot *faire* pour désigner une œuvre réalisée en quelque matière extérieure ; par exemple, faire une maison, ou toute autre chose de ce genre. D'une façon commune » ou en général, « on emploie le mot *faire* pour désigner n'importe quelle action : soit qu'elle passe en une matière extérieure, comme l'acte de brûler ou de scier ; soit qu'elle demeure dans le sujet qui agit, comme entendre et vouloir. Si donc la magnificence se prend selon qu'elle implique l'acte de faire quelque chose de grand, en entendant le mot *faire* dans son sens propre, alors la magnificence est une vertu spéciale. Et, en effet, l'œuvre qui se fait de la sorte est produite par l'art. Or, dans l'usage de l'art, peut se considérer une raison spéciale de bonté, en ce que l'ouvrage accompli par l'art sera grand, dans ses proportions, dans son prix, dans sa destination ; et c'est la magnificence qui fait cela. Auquel titre, la magnificence est une vertu spéciale ». Cette raison, que saint Thomas vient de nous donner, est la confirmation éclatante de la remarque présentée tout à l'heure, à propos de la dernière réponse du précédent article. — « Que si, ajoute saint Thomas, le nom de magnificence se prend de ce qui est faire quelque chose de grand, selon que le mot *faire* s'entend d'une façon commune, dans ce cas la magnificence n'est pas une vertu spéciale ».

L'*ad primum* résout la première objection par la distinction qui vient d'être donnée. « Il appartient, en effet, à toute vertu parfaite de faire ce qui est grand dans son genre, selon que le mot *faire* se prend d'une façon commune ; mais non selon qu'il se prend d'une façon propre, car ceci est le propre de la magnificence ».

L'*ad secundum* va achever de préciser les vrais rapports soit des autres vertus, soit de la magnanimité, soit de la magnificence, en ce qui touche à la raison de grand impliquée en toutes ces vertus, bien qu'à des titres divers. « Il appartient à la magnanimité, non pas seulement de tendre à quelque chose de grand, mais aussi d'*opérer ce qui est grand dans toutes les vertus*, soit par mode de *faire* » au sens propre, « soit par mode d'*agir*, en quelque manière que ce puisse être, comme il est dit au livre IV de l'*Éthique* (ch. III, n. 14 ; de S. Th., leç. 8) : en telle manière cependant que la magnanimité ne regarde en cela que la seule raison de grand. Quant aux autres vertus, qui, si elles sont parfaites, opèrent ce qui est grand, elles ne dirigent point principalement leur intention vers ce qui est grand, mais vers ce qui est propre à chacune d'elles ; et la grandeur est une suite de la perfection de la vertu. Pour la magnificence, il lui appartient non seulement de faire ce qui est grand, à prendre le mot *faire* dans son sens propre, mais aussi de tendre, dans l'esprit ou dans l'âme, à faire ainsi ce qui est grand. Aussi bien Cicéron dit, dans sa *Rhétorique* (liv. II, ch. LIV), que *la magnificence est la pensée et l'administration des choses grandes et élevées, avec une certaine proposition de l'âme large et pleine de splendeur* : entendant par *pensée* l'intention intérieure ; et, par *administration*, l'exécution extérieure. Par où l'on voit qu'il faut que comme la magnanimité se propose quelque chose de grand en toute matière, de même la magnificence se le propose dans quelque ouvrage qui est fait » ou réalisé à l'extérieur.

L'*ad tertium* complète, ici encore magnifiquement, nous allions dire divinement, toutes ces splendeurs de doctrine. « La magnificence, rappelle saint Thomas, veut faire des ouvrages qui soient grands. Or, les ouvrages que les hommes font sont ordonnés à une certaine fin. D'autre part, aucune fin des ouvrages humains n'est aussi grande que l'honneur de Dieu. Par conséquent, la magnificence fait surtout ses grands ouvrages, en les ordonnant à l'honneur de Dieu. Et de là vient qu'Aristote » lui-même, « dit, au livre IV de l'*Éthique* (ch. II, n. 11, 15 ; de S. Th., leç. 7), que *les dépenses honorables sont*

surtout celles qui touchent aux sacrifices divins : et c'est surtout à elles que s'applique le magnifique. C'est à cause de cela, conclut saint Thomas, expliquant la difficulté présentée par l'objection, que la magnificence est jointe à la sainteté : parce que son effet est surtout ordonné à la religion ou à la sainteté », c'est-à-dire aux choses saintes. — On aura remarqué cette explication de notre saint Docteur, appuyée de l'autorité même du philosophe païen Aristote, et nous montrant la religion comme la véritable inspiratrice des arts et de la magnificence. Toute l'histoire du genre humain, et, à un titre particulièrement éclatant, l'histoire de l'Église, confirment cet enseignement.

La magnificence est une vertu spéciale. Car elle vise une raison spéciale de bonté dans l'ordre de l'agir humain. Elle tend, en effet, à ce que l'œuvre extérieure accomplie par l'art de l'homme soit revêtue au plus haut point du caractère de la grandeur. — Mais quelle sera bien la matière propre de cette vertu : devrons-nous dire que ce sont les grandes dépenses? Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article III.

Si la matière de la magnificence sont les grandes dépenses?

Quatre objections veulent prouver que « la matière de la magnificence ne sont point les grandes dépenses » ou les grands frais. — La première arguë de ce qu' « il n'y a pas deux vertus pour la même matière. Or, sur les frais ou les dépenses porte déjà la libéralité, comme il a été vu plus haut (q. 117, art. 2). Donc la magnificence ne porte pas sur les dépenses ». — La seconde objection souligne que « *tout magnifique est libéral,* comme il est dit au livre IV de l'*Éthique* (ch. II, n. 3, 10; de S. Th., leç. 6). Or, la libéralité porte plutôt sur les dons que sur les dépenses. Donc la magnificence, elle aussi, ne portera pas principalement sur les dépenses, mais plutôt sur les dons ». — La troisième objection fait remarquer qu' « il appartient à

la magnificence de faire quelque ouvrage extérieur. Or, ce n'est point par toutes les dépenses qu'on fait quelque ouvrage extérieur, même quand ces dépenses sont grandes : tel, par exemple, celui qui dépense beaucoup à faire des dons ou des cadeaux. Donc les dépenses ne sont point la matière propre de la magnificence ». — La quatrième objection déclare que « les grandes dépenses ne peuvent être faites que par les riches. Or, même les pauvres peuvent avoir toutes les vertus ; car les vertus ne requièrent point nécessairement la fortune extérieure, se suffisant par elles-mêmes, comme le dit Sénèque, au livre de *la Colère* (ch. IX ; cf. *de la Vie bienheureuse*, ch. XVI). Donc la magnificence ne porte point sur les grandes dépenses ».

L'argument *sed contra* apporte un texte très net d' « Aristote », qui « dit, au livre IV de l'*Éthique* (ch. II, n. I ; de S. Th., leç. 6), que *la magnificence ne s'étend pas à toutes les opérations qui portent sur l'argent, comme la libéralité ; mais seulement aux opérations somptueuses, où elle excelle sur la libéralité, par la grandeur.* Donc elle porte seulement sur les grandes dépenses ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle que « comme il a été dit (art. 2), il appartient à la magnificence de se proposer de faire quelque grand ouvrage. Or, pour que quelque grand ouvrage se fasse selon qu'il convient sont requises des dépenses proportionnées ; car les grands ouvrages ne peuvent se faire qu'avec de grandes dépenses. Par conséquent, il appartient à la magnificence de faire de grandes dépenses pour que soit fait convenablement tel grand ouvrage ; et c'est ce qui a fait dire à Aristote, au livre IV de l'*Éthique* (ch. II, n. 10; de S. Th., leç. 6), que *le magnifique, en proportionnant la dépense, fait un ouvrage plus magnifique.* D'autre part, la dépense est un certain abandon de l'argent dont quelqu'un peut être détourné par le trop grand amour qu'il porte à l'argent. Il suit de là que peuvent se dire matière de la magnificence : et les dépenses elles-mêmes dont use le magnifique pour faire quelque grand ouvrage ; et l'argent lui-même, dont il se sert pour faire ses grandes dépenses; et l'amour de l'argent, que le magnifique modère pour que les grandes dépenses n'en soient pas empêchées ».

L'*ad primum* fait observer que « comme il a été dit plus hau,

(q. 129, art. 2), ces vertus qui portent sur les choses extérieures ont une certaine difficulté qui se tire du genre même de la chose sur laquelle porte la vertu, et une autre difficulté qui se tire de la grandeur même de la chose. Et voilà pourquoi, autour de l'argent et de son usage, il faut qu'il y ait deux vertus ; savoir : la libéralité, qui regarde d'une façon générale l'usage de l'argent; et la magnificence, qui regarde ce qu'il y a de grand, dans l'usage de l'argent ».

L'*ad secundum* explique la différence qu'il y a entre le libéral et le magnifique pour ce qui est de l'usage de l'argent. C'est qu'en effet, « l'usage de l'argent appartient d'une autre manière au libéral, et d'une autre manière au magnifique. Il appartient au libéral, selon qu'il procède d'un amour ordonné à l'endroit de l'argent. Et voilà pourquoi tout usage voulu de l'argent, que rend possible l'amour modéré de l'argent, appartient à la libéralité ; savoir : et les dons; et les dépenses. Mais l'usage de l'argent appartient au magnifique, par rapport à quelque grand ouvrage qui doit être fait. Or, cet usage ne peut être que les dépenses ou les frais ». Et voilà pourquoi la magnificence porte spécialement sur les frais ou les dépenses.

L'*ad tertium* accorde que cependant « le magnifique aussi fait des dons ou des cadeaux, comme il est dit au livre IV de l'*Éthique* (ch. II, n. 15; de S. Th., leç. 7). Mais ce n'est point sous la raison de don; c'est plutôt sous la raison de frais ou de dépenses ordonnés à quelque grand ouvrage à réaliser, par exemple pour honorer quelqu'un, ou pour faire quelque chose qui tournera à l'honneur de toute la cité, comme *de contribuer à ce à quoi s'applique toute la cité* ». Et c'est ainsi, par exemple, comme l'expliquent saint Thomas et Aristote à l'endroit précité de l'*Éthique*, que s'il se fait dans la cité quelque grande réception ou quelque grande solennité, ceux qui ont la vertu de magnificence et peuvent la pratiquer d'une façon actuelle en raison de leurs ressources, arriveront à multiplier les dons ou les offrandes, pour que tout se passe aussi grandement et aussi magnifiquement que possible.

L'*ad quartum* répond que « le principal acte de la vertu est l'élection intérieure, que la vertu peut avoir, même sans la

fortune extérieure. Et, à ce titre, même le pauvre peut être magnifique. Mais, pour les actes extérieurs des vertus sont requis les biens de la fortune, à titre de moyens ou d'instruments. De ce chef, le pauvre ne peut pas exercer l'acte extérieur de la magnificence dans les choses qui sont grandes purement et simplement ; mais peut-être dans les choses qui sont grandes par comparaison à quelque ouvrage, qui, bien que petit en lui-même, peut cependant être fait magnifiquement selon la proportion de ce genre d'ouvrage ; car le *petit* et le *grand* se disent d'une façon relative, comme le marque Aristote dans les *Prédicaments* » (ch. v, n. 22).

Parce qu'il est nécessaire, quand on veut faire quelque grand ouvrage, que la disposition du sujet soit ce qu'elle doit être à l'endroit des dépenses ou des frais matériels, à l'endroit de l'argent, et à l'endroit de l'amour de l'argent, de là vient que ces trois choses sont toutes trois, d'une façon subordonnée, la matière de la magnificence, sous la raison propre du caractère de grandeur qui les affecte en vue du grand ouvrage à réaliser. — Il ne nous reste plus qu'à examiner un dernier point, au sujet de la magnificence ; et c'est de savoir si elle est une partie de la vertu de force. — C'est l'objet de l'article qui suit.

Article IV.

Si la magnificence est une partie de la force ?

Trois objections veulent prouver que « la magnificence n'est pas une partie de la force ». — La première rappelle que « la magnificence convient dans la matière avec la libéralité, ainsi qu'il a été dit (art. 3, *ad 1um*, *ad 2um* ; q. 117, art. 3, *ad 1um* ; q. 128, *ad 2um*). Or, la libéralité n'est pas une partie de la force, mais de la justice. Donc la magnificence n'est pas une partie de la force ». — La seconde objection fait observer que « la force porte sur les craintes et les audaces. Or, la magnificence ne semble en rien regarder la crainte, mais seulement les dé-

penses qui sont de certaines opérations. Par conséquent, elle semble appartenir à la justice, qui porte sur les opérations, plutôt qu'à la force ». — La troisième objection cite un mot d' « Aristote », qui « dit, au livre IV de l'*Éthique* (ch. II, n. 5 ; de S. Th., leç. 6) que *le magnifique est assimilé au savant*. Or, la science convient plutôt avec la prudence qu'avec la force. Donc la magnificence ne doit pas être donnée comme une partie de la force ».

L'argument *sed contra* oppose que « Cicéron, Macrobe et Andronicus font de la magnificence une partie de la force », (cf. q. 128, arg. 1, 6).

Au corps de l'article, saint Thomas déclare que la « magnificence, selon qu'elle est une vertu spéciale, ne peut pas être donnée comme partie subjective » ou comme espèce « de la force ; parce qu'elle ne convient pas avec elle dans la matière ; mais elle est assignée comme partie de la force, en tant qu'elle s'adjoint à elle à titre de vertu secondaire à l'endroit de la vertu principale. Or, pour qu'une vertu s'adjoigne à une autre comme à la vertu principale, deux choses sont requises, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 80) ; l'une, qu'elle convienne avec la principale ; l'autre, qu'elle soit sur quelque point dépassée par elle. Et, précisément, la magnificence convient avec la force, en ce que comme la force tend à quelque chose qui est ardu et difficile, la magnificence le fait aussi : c'est aussi pourquoi elle paraît être dans l'irascible, comme la force. Mais la magnificence est en deçà de la force, en ce que cette chose ardue à laquelle tend la force a de la difficulté à cause du péril qui menace la personne ; la chose ardue, au contraire, à laquelle tend la magnificence, a de la difficulté en raison de la dépense des choses, ce qui est beaucoup moins que le péril de la personne. Et voilà pourquoi la magnificence est une partie de la force ».

L'*ad primum* marque d'une façon très précise la différence qui existe entre la justice, la libéralité et la magnificence, bien que toutes trois portent sur les opérations extérieures. — « La justice regarde les opérations en elles-mêmes, selon qu'on y considère la raison de dette. — La libéralité et la magnificence

considèrent les opérations des dépenses selon qu'elles se réfèrent aux passions de l'âme. Mais elles le font d'une manière différente. Car la libéralité regarde les frais et les dépenses par rapport à l'amour et à la concupiscence de l'argent, qui sort des passions du concupiscible, par lesquelles le libéral n'est pas empêché de donner l'argent et de faire les frais ; aussi bien la libéralité est dans le concupiscible. La magnificence, au contraire, regarde les frais et les dépenses par rapport à l'espoir, visant quelque chose qui est ardu, non d'une façon pure et simple » et en quelque matière que cela se trouve « comme la magnanimité, mais dans une matière déterminée, qui est celle des frais et des dépenses. Aussi bien la magnificence paraît être dans l'irascible, comme l'est aussi la magnanimité ».

L'*ad secundum* dit que « si la magnificence ne convient pas, en effet, avec la force, dans la matière, elle convient cependant avec elle dans la condition de la matière : en ce sens qu'elle tend à quelque chose qui est ardu dans les dépenses et les frais, comme la force tend à quelque chose qui est ardu dans l'ordre de la crainte ».

L'*ad tertium* fait observer que « la magnificence ordonne et règle l'usage de l'art par rapport à quelque chose de grand, comme il a été dit (art. 2). Or, l'art est dans la raison. Il suit de là qu'il appartient au magnifique de bien user de la raison dans la proportion à établir entre les frais ou les dépenses et l'œuvre qu'il s'agit de faire. Chose d'autant plus nécessaire, qu'il s'agit de part et d'autre de quelque chose de grand. Et, par suite, si l'on n'y apportait une grande attention, on courrait le risque de très grands dommages ».

Il est aisé de voir, à la suite de cet article, dans quels rapports sont entre elles les vertus de force, de magnificence, de magnanimité et de libéralité. — La force porte sur les craintes et les audaces, dont l'objet est ce qui est ardu dans le péril de la personne. — La magnificence porte sur l'espoir, dont l'objet est ce qui est ardu dans les frais et les dépenses en vue de grands ouvrages à accomplir. — La magnanimité porte sur l'espoir, dont l'objet est ce qui est ardu en n'importe quelle

matière. — La libéralité porte sur l'amour pur et simple de l'argent pouvant être dépensé.

Après avoir étudié la magnificence en elle-même, « nous devons maintenant considérer les vices qui lui sont opposés ». C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION CXXXV

DES VICES OPPOSÉS A LA MAGNIFICENCE

Cette question comprend deux articles :

1° Si la petitesse dans ce qu'on fait est un vice?

2° Du vice qui lui est opposé.

Article Premier.

Si la petitesse dans ce qu'on fait est un vice?

Trois objections veulent prouver que « la petitesse dans ce qu'on fait n'est pas un vice ». — La première dit que « la vertu, de même qu'elle règle ce qui est grand, de même aussi elle règle ce qui est petit; et de là vient que les libéraux et les magnifiques font aussi de petites choses. Or, la magnificence est une vertu. Donc la petitesse dans ce qu'on fait », en latin *parvificentia*, « est plutôt une vertu qu'un vice ». — La seconde objection cite une parole d' « Aristote », qui « dit, au livre IV de l'*Éthique* (ch. II, n. 8; de S. Th., leç. 6), que *la diligence du raisonnement induit à être petit dans ses dépenses*. Or, la diligence du raisonnement paraît être chose louable; car *le bien de l'homme est d'être selon la raison*, comme le dit saint Denys, au chapitre IV des *Noms Divins* (de S. Th., leç. 22). Donc la petitesse dans ce qu'on fait n'est pas un vice ». — La troisième objection cite encore un mot d' « Aristote », qui « dit, au livre IV de l'*Éthique* (ch. II, n. 21; de S. Th., leç. 7), que celui qui est petit dans ce qu'il fait donne l'argent *avec tristesse*. Or, ceci appartient à l'avarice, ou au manque de libéralité. Donc la petitesse dans ce qu'on fait n'est pas un vice distinct des autres ».

L'argument *sed contra* en appelle au même « Aristote », qui,

« au livre II (ch. VII, n. 6; de S. Th., leç. 8) et au livre IV (ch. II, n. 4; de S. Th , leç. 6), de l'*Éthique*, fait de la petitesse dans ce qu'on fait un vice spécial, opposé à la magnificence ».

Au corps de l'article, saint Thomas fait observer que « comme il a été dit plus haut (1ᵃ-2ᵃᵉ, q 1, art. 3, q. 18, art 6), les choses de la morale tirent leur espèce de la fin. Et de là vient aussi que le plus souvent elles sont désignées par le nom qui est celui de la fin. C'est donc pour cela qu'un homme est appelé *parvificus, petit dans ce qu'il fait*, parce qu'il vise à faire quelque chose de petit. Or, le *petit* et le *grand*, d'après Aristote dans les *Prédicaments* (ch V, n. 2), se disent d'une façon relative. Il s'ensuit que lorsqu'on dit que le petit dans ce qu'il fait vise à faire quelque chose de petit, faire quelque chose de petit doit s'entendre par comparaison au genre d'ouvrage qu'il fait. Et là, le petit et le grand peuvent se considérer d'une double manière : d'abord, du côté de l'ouvrage à faire; ensuite, du côté des frais ou des dépenses. Dans cet ordre, le magnifique vise principalement la grandeur de l'ouvrage, et secondairement la grandeur des dépenses, qu'il n'évitera point, pour faire un grand ouvrage; ce qui a fait dire à Aristote », comme nous l'avons déjà vu, « au livre IV de l'*Éthique* (ch. II, n. 10; de S. Th., leç. 6), que le magnifique, *en proportionnant la dépense, fait un ouvrage plus magnifique*. Celui qui, au contraire, est petit dans ce qu'il fait, vise principalement la petitesse de la dépense; ce qui a fait dire à Aristote, au livre IV de l'*Éthique* (n. 21; de S. Th., leç. 7), qu'*il cherche comment il dépensera le moins possible;* et, par voie de conséquence, il vise à la petitesse de l'ouvrage, qu'il accepte, pourvu qu'il fasse une petite dépense. Et ceci a fait encore dire à Aristote, au même endroit, que *le petit dans ce qu'il fait, en faisant de grandes dépenses dans ce quelque chose de petit qu'il fait* » et qui est toujours petit, eu égard à ce qu'il devrait faire, mais qu'il ne fait pas, « parce qu'il ne veut pas dépenser, *perd le bien* du grand ouvrage »; car jamais il ne fait rien de grand. « Et l'on voit donc par là que le petit dans ce qu'il fait reste en deçà de la proportion qui doit être selon la raison entre la dépense et l'ouvrage. Or, rester en deçà de ce qui est selon la raison cause la raison de vice. Donc il

est manifeste que la petitesse dans ce que l'on fait est un vice ». — Pouvait-on mieux montrer ce qu'il y a de défectueux au point de vue de la raison, et, par suite, d'indigne de l'être humain dans son agir moral, ou de peccamineux, dans ce fait, d'apparence vertueuse aux yeux de plusieurs, et qui est la peur trop grande d'avoir à dépenser.

L'*ad primum* répond que « la vertu règle ce qui est petit en le soumettant à la règle de la raison; or, le petit dans ce qu'il fait reste en deçà de cette règle. Celui-là, en effet, n'est pas dit petit dans ce qu'il fait, qui règle les petites choses; mais celui qui en réglant les grandes ou les petites choses reste en deçà de la règle de la raison : et c'est en cela que son acte a la raison de vice ».

L'*ad secundum* déclare que « comme le dit Aristote, au livre II de la *Rhétorique* (ch. v, n. 14) *la crainte fait les hommes en quête de moyens*. Et c'est pour cela que le petit dans ce qu'il fait s'enquiert diligemment; parce qu'il craint démesurément la perte de ses biens, même dans les plus petites choses. Aussi bien n'est-ce point là chose louable, mais vicieuse et blâmable, parce qu'il ne dirige point son affection selon la raison, mais plutôt applique l'usage de la raison au désordre de son affection ».

L'*ad tertium* dit que « comme le magnifique convient avec le libéral en ce qu'il donne son argent facilement et en y prenant plaisir; de même aussi le petit dans ce qu'il fait convient avec celui qui manque de libéralité ou qui est avare, en ce qu'il fait ses dépenses avec tristesse et en retardant. Mais il en diffère, en ce que le manque de libéralité se considère à l'endroit des dépenses ordinaires; tandis que la petitesse dans ce qu'on fait se considère à l'endroit des grandes dépenses, qu'il est plus difficile de faire. Et c'est pour cela qu'Aristote dit, au livre IV de l'*Éthique* (ch. II, n. 22; de S. Th., leç. 7), que sans doute la petitesse dans ce qu'on fait et le vice qui lui est opposé ont raison d'habitus mauvais, mais *cependant ils ne sont point infamants; parce qu'ils ne nuisent pas au prochain, ni ils ne sont chose très laide* »; et, par exemple, ils sont chose bien moins laide et moins honnie parmi les hommes, que n'est l'avarice

sordide, se refusant même les choses nécessaires à la vie, par amour de l'argent.

Nous venons de dire que la petitesse dans ce que l'on fait avait un vice opposé. — Il nous reste à mettre en lumière ce dernier point de doctrine; et ce va être l'objet de l'article qui suit.

Article II.

Si à la petitesse dans ce que l'on fait s'oppose quelque vice?

Trois objections veulent prouver qu' « à la petitesse dans ce que l'on fait ne s'oppose aucun vice ». — La première fait observer qu' « au petit s'oppose le grand. Or la magnificence » ou la grandeur en ce que l'on fait « n'est pas un vice, mais une vertu. Donc à la petitesse dans ce que l'on fait ne s'oppose point de vice ». — La seconde objection déclare que « la petitesse dans ce que l'on fait étant un vice par défaut, comme il a été dit (art. précéd.), il semble que si quelque vice était opposé à la petitesse dans ce que l'on fait, il consisterait seulement dans la surabondance de la dépense. Or, *ceux qui dépensent beaucoup où il faudrait dépenser peu, dépensent peu où il faudrait dépenser beaucoup*, selon qu'il est dit au livre IV de l'*Éthique* (ch. II, n. 20; de S. Th., leç. 7), et, par suite, ils ont quelque chose de la petitesse dans ce que l'on fait. Il n'est donc point de vice opposé à la petitesse dans ce que l'on fait ». — La troisième objection rappelle que « les choses d'ordre moral tirent leur espèce de la fin, ainsi qu'il a été dit (art. précéd.). Or, ceux qui dépensent d'une manière superflue, font cela dans le but de montrer leurs richesses, comme il est dit, au livre IV de l'*Éthique* (endroit précité). Et cela appartient à la vaine gloire, qui s'oppose à la magnanimité, comme il a été dit (q. 132, art. 2). Donc il n'est aucun vice qui s'oppose à la petitesse dans ce que l'on fait ».

L'argument *sed contra* invoque « l'autorité d'Aristote, qui, au livre II (ch. VII, n. 6; de S. Th., leç. 8) et au livre IV (ch. II,

n. 4; de S. Th., leç. 6), marque la magnificence au milieu de deux vices opposés ».

Au corps de l'article, saint Thomas part de cette remarque déjà faite, qu' « au petit s'oppose le grand. Or, le *petit* et le *grand*, comme il a été vu (art. précéd.), se disent d'une façon relative. Et, de même qu'il arrive qu'une dépense est petite par comparaison à l'ouvrage » qui doit être fait; « de même aussi il arrive que la dépense est grande par rapport à cet ouvrage : en ce sens qu'elle dépassera la proportion qui doit exister selon la raison entre les dépenses et l'ouvrage. Il s'ensuit manifestement qu'au vice de la petitesse dans ce que l'on fait, qui porte à rester en deçà de la proportion voulue entre les dépenses et l'ouvrage, visant à moins dépenser que la dignité de l'ouvrage ne le demande, s'oppose le vice qui fait qu'on dépasse cette proportion et qu'on dépense plus que la proportion de l'ouvrage ne le demande. Ce vice, en grec, s'appelle βαναυσία, en raison du four; parce que, à la manière du feu qui est dans le four, il consume tout; ou aussi ἀπειροκαλία, c'est-à-dire *qui manque de bon feu*; parce que, à la manière du feu, il consume inutilement. Aussi bien ce vice peut s'appeler dans nos langues *consomption* (en latin *consumptio*) ».

L'*ad primum* explique que « la magnificence se dit en raison d'un ouvrage grand que l'on fait; non en raison de la dépense qui s'élève au-dessus des proportions de l'ouvrage. Et c'est ceci qui appartient au vice opposé à la petitesse dans ce que l'on fait ».

L'*ad secundum* répond que « le même vice est contraire à la vertu qui se trouve au milieu et au vice opposé. Et c'est ainsi que le vice de la consomption s'oppose à la petitesse dans ce que l'on fait, en ce qu'il excède, dans la dépense, la valeur ou la portée de l'ouvrage, *dépensant beaucoup où il faudrait dépenser peu;* et il s'oppose à la magnificence, du côté du grand ouvrage que le magnifique a surtout pour but de réaliser, en ce sens que *là où il faut dépenser beaucoup, il ne dépense* rien ou ne dépense que très peu ».

L'*ad tertium* déclare que « le consommateur s'oppose au petit dans ce qu'il fait, en raison de l'espèce de l'acte, pour autant

qu'il dépasse la règle de la raison que l'autre n'atteint pas », dans l'ordre des dépenses à faire en vue d'un grand ouvrage. « Mais rien n'empêche qu'il n'ordonne cela à la fin d'un autre vice; par exemple, de la vaine gloire, ou de tout autre. »

La force a pour objet propre de réprimer les mouvements de crainte et de modérer ou de contenir dans les limites de la raison les mouvements d'audace à l'endroit des périls de mort. Ses deux actes sont de tenir et d'attaquer, selon que la raison le demande, en face de ces périls. Toute vertu qui aura pour effet de maintenir l'homme dans le devoir de la raison, en réglant ses espoirs comme il convient dans l'entreprise d'une chose difficile, ou en le faisant tenir comme il convient contre tout ce qui est dur ou pénible, participera le mode de la vertu de force et sera avec elle dans le rapport de vertu potentielle à vertu principale. Nous avons vu que c'était le cas des deux belles vertus de magnanimité ou de magnificence. L'une et l'autre ont pour but de régler comme il convient les espoirs de l'homme dans l'entreprise d'une chose ardue et difficile. La première le fait à l'endroit des grandes œuvres ou des grands actes de vertu, quels qu'ils puissent être, et en quelque matière que ce soit, pourvu qu'il s'agisse d'actes qui soient de nature à mériter de grands honneurs et à donner une grande gloire. Cette vertu se tient au milieu entre deux catégories de vices, très fréquents parmi les hommes. La première catégorie est celle des vices qui pèchent par excès dans cet ordre des grands actes de vertu, des honneurs et de la gloire. Il en est qui aspirent à des grands actes de vertu, qui dépassent leurs moyens ou leur faculté d'agir. Ceux-là pèchent contre la magnanimité, par présomption. D'autres aspirent démesurément aux grands honneurs, les cherchant où ils ne sont pas, ou sans proportionner leurs mérites aux honneurs qu'ils souhaitent, ou encore usurpant sur les droits premiers et souverains de Dieu à tous les honneurs. Ceux-là pèchent contre la magnanimité, par ambition. Enfin, il en est qui cherchent la grande notoriété et la gloire d'une façon indue, se préoccupant d'une fausse gloire qui n'a rien de légitime ou de solide.

Ceux-là pèchent contre la magnanimité, par la vaine gloire. En sens opposé, pèchent contre la magnanimité les pusillanimes, qui, restant, dans leur action, au-dessous de la vertu d'agir qui est en eux, n'ont point à l'endroit de ces grands actes et de l'honneur qui leur est dû et de la gloire qu'ils doivent mériter, les généreuses aspirations que la vertu requiert. — La seconde vertu qui a pour but de régler comme il convient, en deçà de la force, les espoirs de l'homme dans l'entreprise des choses ardues et difficiles, la magnificence, fait cela à l'endroit des grands ouvrages extérieurs destinés à jeter un grand éclat dans l'ordre de la vie sociale ou religieuse. Son rôle est d'établir dans l'homme une telle disposition d'âme qu'il soit toujours prêt à proportionner les frais et les dépenses aux grands ouvrages qui doivent être faits. Et elle se trouve au milieu entre deux vices opposés : l'un, qui porte l'homme à rester en dessous des dépenses que l'ouvrage requiert; l'autre, qui le porte à dépenser sans raison au delà de la mesure voulue.

Après avoir examiné ces deux nobles vertus, qui appartiennent à la force, du côté de la hardiesse à entreprendre, nous devons maintenant examiner deux autres vertus non moins grandes et importantes, qui lui appartiennent du côté de l'acte qui consiste à tenir. — Ce sont les vertus de patience et de persévérance. — D'abord, la vertu de patience. C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION CXXXVI

DE LA PATIENCE

Cette question comprend cinq articles :

1° Si la patience est une vertu ?
2° Si elle est la plus grande des vertus ?
3° Si on peut l'avoir sans la grâce ?
4° Si elle est une partie de la force ?
5° Si elle est une même chose avec la longanimité ?

Article Premier.

Si la patience est une vertu ?

Trois objections veulent prouver que « la patience n'est pas une vertu ». — La première en appelle à ce que « les vertus sont au plus haut point dans la Patrie, comme le dit saint Augustin, au livre XIV de la *Trinité* (ch. IX). Or, dans la Patrie il n'y a point de patience; parce qu'il n'y a aucun mal à supporter, selon cette parole d'Isaïe, ch. XLIX (v. 10), et de l'*Apocalypse*, ch. XXI (au ch. XXI, que saint Thomas cite ici de mémoire, il n'y a, au v. 4, que le sens du verset reproduit, lequel se trouve textuellement dans le ch. VII, v. 16) : *Ils n'auront plus faim, ils n'auront plus soif, et ni le chaud ni le soleil ne les affligeront plus.* Donc, la patience n'est pas une vertu. » — La seconde objection dit qu' « aucune vertu ne peut se trouver dans les méchants; car *la vertu est ce qui fait bon l'homme qui l'a* (*Éthique*, liv. II, ch. VI, n. 2; de S. Th., leç. 6). Or, la patience, quelquefois, se trouve dans les méchants; comme on le voit dans les avares, qui supportent des maux nombreux pour ramasser de l'argent, selon cette parole de l'*Ecclésiaste*, ch. V (v. 16) : *Tous les jours de sa vie, il mange dans les ténèbres; il a beaucoup de soucis, de souffrance et de*

tristesse. Donc, la patience n'est pas une vertu. » — La troisième objection fait observer que « les fruits diffèrent des vertus, comme il a été vu plus haut (1^a-2^{ae}, q. 70, art. 1, *ad* 3um). Or, la patience est mise parmi les fruits, comme on le voit dans l'Épître *aux Galates*, ch. v (v. 22). Donc, la patience n'est pas une vertu ».

L'argument *sed contra* est un texte de « saint Augustin », qui « dit, au livre de *la Patience* (ch. 1) : *La vertu de l'âme, qui s'appelle la patience, est un si grand don de Dieu, que même en celui qui nous l'octroie la patience est louée.* »

Au corps de l'article, saint Thomas repond que « comme il a été dit plus haut (q. 123, art. 12), les vertus morales sont ordonnées au bien en tant qu'elles conservent le bien de la raison contre les assauts des passions. Or, parmi les autres passions, la tristesse a le pouvoir d'empêcher le bien de la raison; selon cette parole de la seconde Épître *aux Corinthiens*, ch. VII (v. 10) : *La tristesse du siècle opère la mort;* et, dans l'*Ecclésiastique*, ch. XXX (v. 25) : *La tristesse donne la mort à un grand nombre; et il n'y a aucune utilité en elle.* Il suit de là qu'il est nécessaire qu'il y ait une vertu qui conserve le bien de la raison contre la tristesse, afin que la raison ne succombe pas sous cette passion. Et, précisément, c'est là ce que fait la patience. Aussi bien saint Augustin dit, au livre de *la Patience* (ch. II), que *la patience de l'homme est ce qui nous fait supporter les maux avec égalité d'âme,* c'est-à-dire sans le trouble de la tristesse, *de peur que d'une âme inique nous ne laissions les biens qui nous conduisent à des biens meilleurs.* Donc il est manifeste que la patience est une vertu. »

L'*ad primum* déclare que « les vertus morales ne demeurent point selon le même acte, dans la Patrie, qu'elles ont sur la terre; savoir par comparaison aux biens de la vie présente, qui ne demeurent pas dans la Patrie; mais par comparaison à la fin, que nous aurons dans la Patrie. C'est ainsi que la justice ne demeurera pas dans la Patrie à l'endroit des achats et des ventes et des autres choses qui touchent à la vie présente; mais en ce que l'on sera soumis à Dieu. Semblablement, l'acte de la patience, dans la Patrie, ne consistera pas dans le sup-

port de quoi que ce soit; mais dans la fruition des biens auxquels nous voulions parvenir par la patience. Et aussi bien saint Augustin dit, au livre XIV de *la Cité de Dieu* (ch. IX), que *dans la Patrie, la patience elle-même n'existera pas, qui n'est nécessaire que là où se trouvent des maux à supporter; mais on aura éternellement ce à quoi l'on parvient par la patience* ».

L'*ad secundum* en appelle encore à « saint Augustin », qui « dit, au livre de *la Patience* (ch. II, V) : *Ceux-là sont dits proprement patients, qui aiment mieux supporter le mal sans le commettre que le commettre et ne pas le supporter. Quant à ceux qui supportent le mal pour faire le mal, il n'y a pas à admirer ou à louer en eux la patience, qui est nulle; mais on doit admirer leur dureté et nier leur patience* ».

L'*ad tertium* rappelle que « comme il a été dit plus haut (1ª-2ªᵉ, q. II, art. I; q. 70, art. I), le fruit, dans sa notion, implique une certaine délectation. Or, *les actes des vertus portent avec eux la délectation*, comme il est dit au livre I de l'*Éthique* (ch. VIII, n. II, 13; de S. Th., leç. 13). D'autre part, il est d'usage qu'on désigne même les actes des vertus par le nom des vertus. Et voilà pourquoi la patience, quant à l'habitus, est donnée comme vertu; mais quant à la délectation qu'elle a dans son acte, elle est marquée comme fruit : surtout à cause de cela, que par la patience, l'esprit est préservé de se voir opprimé ou abattu par la tristesse. »

La patience, qui conserve le bien de la raison contre les coups de la tristesse, est très certainement une vertu. — Il semble même qu'elle occupe une place de choix parmi les vertus. Et saint Thomas va jusqu'à poser la question de savoir si elle n'est pas la plus grande des vertus. Il nous répondra à l'article qui suit.

Article II.

Si la patience est la première des vertus?

Trois objections veulent prouver que « la patience est la première des vertus ». — La première dit que « le parfait est ce

qu'il y a de plus important ou de premier en chaque genre. Or, la patience *a l'œuvre parfaite*, comme il est dit en saint Jacques, ch. I. (v. 4). Donc, la patience est la première des vertus ». — La seconde objection fait observer que « toutes les vertus sont ordonnées au bien de l'âme. Or, cela semble appartenir surtout à la patience. Il est dit, en effet, en saint Luc, ch. XXI (v. 19) : *Dans votre patience, vous posséderez vos âmes.* Donc, la patience est la plus grande des vertus ». — La troisième objection déclare que « ce qui conserve et cause les autres choses, l'emporte sur elles. Or, comme le dit saint Grégoire dans une homélie (Hom. XXXV *sur l'Évangile*), *la patience est la racine et la garde de toutes les vertus.* Donc, la patience est la plus grande de toutes les vertus ».

L'argument *sed contra* oppose qu' « elle n'est point énumérée parmi les quatre vertus, que saint Grégoire, au livre XXII des *Morales* (ch. I) et saint Augustin au livre des *Mœurs de l'Église* (ch. XV), appellent principales ».

Au corps de l'article, saint Thomas s'appuie sur ce principe, rappelé tout à l'heure, que « les vertus selon leur raison sont ordonnées au bien ; *la vertu*, en effet, *est ce qui constitue bon l'homme qui l'a et rend son acte bon*, comme il est dit au livre II de l'*Éthique* (ch. VI, n. 2 ; de S. Th., leç. 6). Il s'ensuit qu'une vertu sera d'autant plus importante et excellente ou première qu'elle ordonnera davantage et plus directement au bien. D'autre part, ces vertus ordonnent l'homme au bien plus directement, qui sont constitutives du bien, par comparaison à celles qui empêchent ce qui détourne du bien. Et, de même que parmi les vertus qui sont constitutives du bien, celle-là sera d'autant plus excellente qui établit l'homme dans un plus grand bien, comme sont la foi, l'espérance et la charité, par comparaison à la prudence et à la justice ; de même aussi, parmi celles qui empêchent les choses qui détournent du bien, celle-là sera plus excellente et l'emportera, qui empêche ce qui détourne davantage du bien. Or, les périls de mort, sur lesquels porte la force, et les plaisirs du toucher, qui sont l'objet de la tempérance, détournent davantage du bien, que les choses adverses en général, sur lesquelles porte la patience. Aussi bien la pa-

nce n'est pas la première des vertus; mais elle est en deçà non seulement des vertus théologales et de la prudence et de la justice, qui établissent directement l'homme dans le bien, mais même en deçà de la force et de la tempérance, qui détournent de plus grands empêchements ». — On aura remarqué cette raison si profonde de l'ordre des vertus, qui les met chacune à sa vraie place quant au degré de perfection ou d'excellence, entendues purement et simplement.

L'*ad primum* complète cette doctrine, en montrant comment, d'une certaine manière, on peut dire cependant que la patience l'emporte sur les autres. C'est que « la patience est dite avoir une œuvre parfaite *dans le support des choses adverses*. Dans cet ordre, en effet, ce qui vient d'abord, c'est la tristesse, que maîtrise la patience; puis, la colère, que maîtrise la mansuétude; puis, la haine, qu'enlève la charité; enfin, le dommage injuste, que la justice prohibe. Or, enlever en tout ordre » du mal « ce qui en est le principe, est chose plus parfaite. Mais il ne suit pas de là que si la patience est plus parfaite dans cet ordre » des choses adverses à maîtriser dans le mal qu'elles peuvent faire au bien de la raison, « elle soit plus parfaite purement et simplement ».

L'*ad secundum* déclare que « la possession implique le domaine tranquille. Et c'est pour cela, que l'homme est dit posséder son âme par la patience, en tant que cette vertu arrache radicalement les passions causées par les choses adverses qui sont de nature à inquiéter l'âme ».

L'*ad tertium* explique que « la patience est dite la racine et la garde de toutes les vertus, non comme si elle les causait et les conservait directement, mais seulement par mode d'éloignement » d'un genre « d'obstacles ».

La patience n'est point la première et la plus excellente de toutes les vertus, au sens pur et simple, car elle n'établit pas directement l'homme dans le bien de la raison, ni même elle ne le prémunit contre les plus grands obstacles qui s'opposent à ce bien; mais, dans un certain sens, elle a une certaine raison de perfection et d'excellence; parce que, dans un certain

ordre, qui est l'ordre des choses adverses à maîtriser pour qu'elles ne nuisent pas au bien de la raison, elle occupe le premier rang, enlevant, dans cet ordre, cela même qui s'y trouve le principe du mal. — La patience, telle que nous venons de la définir, peut-elle exister dans une âme sans la grâce? Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit, où il nous montrera tout ensemble la vraie nature de la question et l'admirable solution qu'elle comporte.

Article III.

Si l'on peut avoir la patience sans la grâce?

Cet article est tout à fait propre à la *Somme théologique*. — Trois objections veulent prouver que « l'on peut avoir la patience sans la grâce ». — La première formule ce très beau principe, que « ce à quoi la raison incline davantage doit être davantage au pouvoir de la créature raisonnable. Or, il est plus raisonnable que l'homme souffre le mal en vue du bien qu'en vue du mal. D'autre part, il en est qui souffrent le mal en vue du mal, et cela par leur propre vertu, sans le secours de la grâce; car saint Augustin dit, au livre de la *Patience* (ch III), que *les hommes souffrent beaucoup de choses en fait de travaux ou de peines et de douleurs pour les choses qu'ils aiment d'une façon vicieuse*. Donc, à bien plus forte raison, l'homme pourra soutenir ou supporter les maux en vue du bien, ce qui est être véritablement patient, en dehors du secours de la grâce ». — La seconde objection fait remarquer qu' « il en est qui existant hors de l'état de la grâce détestent plus les maux des vices que les maux corporels; et c'est ainsi qu'on lit de certains païens, qu'ils ont supporté de grands maux plutôt que de trahir leur patrie, ou de commettre quelque autre action déshonnête. Or, cela est être véritablement patient. Donc il semble qu'on peut avoir la patience sans le secours de la grâce ». — La troisième objection dit qu' « il est manifeste que certains hommes souffrent des choses pénibles et amères pour recouvrer la santé du

corps. D'autre part, la santé de l'âme n'est pas chose qui soit moins désirable que la santé du corps. Donc, par la même raison, l'homme pourra, en vue de la santé de l'âme, supporter des maux nombreux, ce qui est être véritablement patient; et cela sans le secours de la grâce ».

L'argument *sed contra* cite la parole du « psaume » (LXI, v. 6), où « il est dit : *De Lui*, c'est-à-dire de Dieu, *vient ma patience* ».

Au corps de l'article, saint Thomas en appelle à un texte de « saint Augustin », qui « dit, au livre de la *Patience* (ch. IV), que « *la force des désirs fait le support des peines ou des fatigues et des douleurs; et personne, si ce n'est pour ce qui plaît, n'accepte spontanément de supporter ce qui torture.* La raison en est, poursuit saint Thomas, que l'esprit abhorre de soi la tristesse et la douleur; d'où il suit que jamais il ne choisirait de la subir pour elle-même, mais seulement pour une fin. Il faut donc que ce bien pour lequel l'homme veut souffrir les maux soit davantage voulu et aimé que ne l'est ce bien dont la privation cause la douleur que nous supportons. Or, que l'homme préfère le bien de la grâce à tous les biens naturels dont la perte peut causer de la douleur, c'est chose qui appartient à la charité qui aime Dieu par-dessus toutes choses. D'où il suit manifestement que la patience, en tant qu'elle est une vertu, est causée par la charité; selon cette parole de la première Épître *aux Corinthiens* (ch. XIII, v. 4) : *La charité est patiente.* D'autre part, il est manifeste que la charité ne peut être possédée que par la grâce, selon cette parole de l'Épître *aux Romains* (ch. V, v. 5) : *La charité de Dieu a été répandue dans nos cœurs par l'Esprit-Saint qui nous a été donné.* Par où l'on voit que la patience ne peut pas être possédée sans le secours de la grâce ».

L'*ad primum* accorde que « dans la nature humaine, si elle était intègre » ou dans son état d'intégrité selon qu'il était avant la chute, « l'inclination de la raison prévaudrait; mais dans la nature corrompue prévaut l'inclination de la concupiscence, qui domine dans l'homme. Et voilà pourquoi l'homme est plus porté à tolérer les maux » en vue des biens « dans lesquels la concupiscence trouve présentement son plaisir, que de sup-

porter les maux en vue des biens futurs qui sont désirés selon la raison, ce qui toutefois appartient à la vraie prudence ». — On remarquera que dans cette réponse, saint Thomas, pour expliquer le côté anormal des appétits actuels de la nature humaine sans la grâce, oppose l'état de la nature corrompue à celui de la nature intègre. Nous avons longuement expliqué, dans le traité des péchés (1ª-2ᵃᵉ, q. 85, art. 3), et dans le traité de la grâce (1ª-2ᵃᵉ, q. 109), comment, pour saint Thomas, ce que nous appelons les blessures de la nature en raison du péché, notamment s'il s'agit du péché originel, se doit entendre par rapport à l'état de la nature intègre, selon qu'il vient de nous le rappeler lui-même ici, et non point par rapport à l'état de la nature pure. — De plus, quand il s'agit de l'amour des biens de la vie future, en vue desquels la vraie patience doit supporter les maux de la vie présente, cet amour, dans l'ordre actuel de notre fin dernière, est essentiellement surnaturel. Et voilà pourquoi il ne peut absolument pas exister sans la grâce.

C'est ce que saint Thomas nous explique lui-même à l'*ad secundum* et aussi à l'*ad tertium*.

« Le bien de la vertu politique » ou civile et sociale, déclare-t-il à l'*ad secundum*, « est proportionné à la nature humaine. Et voilà pourquoi sans le secours de la grâce qui rend agréable à Dieu » ou de la grâce sanctifiante, « la volonté humaine peut tendre à ce bien ; quoiqu'elle ne le puisse pas sans le secours de Dieu », dont la motion préalable est exigée pour tout acte de la créature. « Mais le bien de la grâce est surnaturel. D'où il suit que l'homme ne saurait y tendre par la vertu de sa nature. Et voilà pourquoi la raison n'est pas la même ».

L'*ad tertium* répond aussi que « le support des maux qu'on souffre pour la santé du corps procède de l'amour dont l'homme aime naturellement sa chair. Et voilà pourquoi la raison n'est pas la même pour la patience, qui procède de l'amour surnaturel ».

Il est impossible d'avoir sans la grâce ce qui suppose la charité. Et partant où il y a amour surnaturel, la charité se trouve. D'autre part, la patience procède d'un amour surnaturel. Car,

en acceptant de subir la tristesse et la douleur que cause la perte des biens de la vie présente, en vue du bonheur du ciel, elle prouve qu'elle préfère ce bien du ciel à tous les biens de la terre. D'où il suit que la patience parfaite, qui mérite au sens pur et simple le nom de vertu, dans l'ordre actuel de la vie humaine faite pour le ciel, ne saurait jamais exister sans la grâce. Les actes de patience qui procèdent d'un amour naturel quelconque, même si cet amour est honnête et conforme à la droite raison, ne sont jamais que des actes imparfaits de patience, qui n'ont pour principe que la droiture naturelle de la raison, ou une vertu de patience purement naturelle et acquise, où ne se trouve qu'imparfaitement la raison de vertu (cf. 1ª-2ªᵉ, q. 65, art. 2). — Nous devons nous demander maintenant si la patience est une partie de la force. Ce va être l'objet de l'article qui suit.

Article IV.

Si la patience est une partie de la force?

Trois objections veulent prouver que « la patience n'est pas une partie de la force ». — La première arguë de ce qu' « une même chose n'est point partie d'elle-même. Or, la patience semble être la même chose que la force. Et, en effet, comme il a été dit plus haut (q. 123, art. 6), l'acte propre de la force est l'acte qui consiste à tenir. D'autre part, ce même acte appartient à la patience; car il est dit, au livre des *Sentences de saint Prosper* (cf. S. Grégoire, hom. XXXV, *sur l'Évangile*), que la patience consiste à *tolérer les maux étrangers*. Donc la patience n'est pas une partie de la force ». — La seconde objection rappelle que « la force porte sur les craintes et les audaces, comme il a été vu plus haut (q. 123, art. 3); et, par suite, elle se trouve dans l'irascible. La patience, au contraire, paraît avoir pour objet les tristesses; et, par suite, elle semble se trouver dans le concupiscible. Donc la patience n'est pas une partie de la force, mais plutôt de la tempérance ». — La troisième objection déclare que « le tout ne peut être sans la partie. Si

donc la patience est une partie de la force, la force ne pourrait jamais être sans la patience; et cependant quelquefois le fort ne supporte point patiemment les maux, mais attaque même celui qui les cause. Donc la patience n'est pas une partie de la force ».

L'argument *sed contra* dit que « Cicéron, dans sa *Rhétorique* (liv. II, ch. LIV), fait de la patience une partie de la force ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « la patience est une partie de la force quasi potentielle; parce qu'elle s'adjoint à la force, comme la vertu secondaire à la vertu principale. C'est qu'en effet, il appartient à la patience de *souffrir avec égalité d'âme les maux des autres*, comme le dit saint Grégoire dans une homélie (Hom. XXXV, *sur l'Évangile*). Or, parmi les maux que les autres nous causent, les plus grands et les plus difficiles à supporter sont ceux qui touchent aux périls de mort, sur lesquels porte la force. Par où l'on voit que dans cette matière, la force tient le principat, comme revendiquant pour soi ce qu'il y a de plus important dans cette matière. Et c'est pourquoi la patience s'adjoint à elle comme la vertu secondaire à la vertu principale ».

L'*ad primum* fait observer qu' « il n'appartient pas à la force de supporter n'importe quelles choses; mais seulement ce qu'il y a de souverainement difficile à supporter, savoir les périls de mort. Tandis qu'à la patience peut appartenir le support de n'importe quels maux ».

L'*ad secundum* dit que « l'acte de la force ne consiste pas seulement en ce que l'homme persiste dans le bien malgré les craintes des périls à venir; mais aussi à ne point défaillir en raison de la tristesse ou de la douleur des maux présents; et, de ce chef, la patience a de l'affinité avec la force. Toutefois, la force porte principalement sur les craintes, qui ont dans leur raison propre de fuir; ce qu'évite la force. La patience, au contraire, est surtout à l'endroit des tristesses; car l'homme est dit patient, non pas du fait qu'il ne fuit pas, mais de ce qu'il est digne de louange en supportant les choses qui nuisent présentement, afin de ne pas s'en attrister d'une façon désordonnée. Et c'est à cause de cela que la force est proprement dans l'iras-

cible; tandis que la patience est dans le concupiscible. Mais ceci n'empêche point que la patience ne soit une partie de la force; parce que l'adjonction d'une vertu à une vertu ne se considère pas selon le sujet, mais selon la matière ou la forme. La patience, au contraire, n'est pas assignée comme partie de la tempérance, quoique toutes deux soient dans le concupiscible. C'est que la tempérance est seulement à l'endroit des tristesses qui sont opposées aux délectations du toucher, telles que celles qui proviennent de l'abstinence de la nourriture ou des plaisirs sexuels; tandis que la patience est surtout à l'endroit des tristesses qui sont causées par les autres. De même, il appartient à la tempérance de refréner ces sortes de tristesses, comme aussi les plaisirs ou délectations contraires; tandis qu'il appartient à la patience que pour ces sortes de tristesses, quelques grandes qu'elles soient, l'homme ne s'éloigne pas du bien de la vertu ». — On aura remarqué, dans cette réponse, le double caractère assigné à l'objet de la patience : ce sont *les tristesses causées par un mal présent qui nous vient de l'action des autres hommes.*

L'*ad tertium* affirme que « la patience, quant à quelque chose d'elle-même, peut être marquée partie intégrale de la force, contre laquelle procédait l'objection : en tant que quelqu'un supporte patiemment les maux qui touchent aux périls de mort. Et il n'est pas contraire à la raison de patience », entendue de la sorte, « que l'homme, quand besoin est, assaille celui qui fait le mal; car, selon que saint Chrysostome le dit, sur cette parole du Christ en saint Matthieu (ch. IV, v. 10; — la citation est de l'ouvrage inachevé sur saint Matthieu rangé parmi les œuvres de saint Chrysostome) : *Arrière Satan! — être patient, quand il s'agit de nos injures propres, c'est chose louable; mais supporter patiemment les injures de Dieu, c'est le comble de l'impiété* ». — On remarquera, au passage, ce beau texte, qui est la condamnation péremptoire de la fausse tolérance, d'autant plus tolérante d'ordinaire quand il s'agit des injures qui atteignent le prochain, ou Dieu et sa Vérité, qu'elle est plus intolérante à l'endroit des injures qui regardent le sujet lui-même; — ce qui est le contraire même de la vraie patience, partie inté-

grale de la force. — « Et saint Augustin, observe saint Thomas, dit dans l'une de ses épîtres *Contre Marcellus* (ép. CXXXVIII, ou V, ch. II), que les préceptes de la patience ne sont pas contraires au bien de la république, pour la conservation duquel on lutte contre les ennemis. — Saint Thomas ajoute, en finissant, que « la patience, selon qu'elle a pour objet n'importe quels autres maux », en deçà des périls de mort, « s'adjoint à la force comme la vertu secondaire à la vertu principale », ayant alors la raison de partie potentielle, et non plus de partie intégrale.

La patience est une partie de la force; parce qu'elle ne se laisse point ébranler par les tristesses qui proviennent du mal causé par les autres, en deçà de ce qui serait le péril imminent de mort. — Dans un dernier article, saint Thomas se demande quels sont les rapports de la patience et de la longanimité. La question est fort intéressante; elle nous permettra de préciser encore la doctrine exposée au sujet de la magnanimité. Venons tout de suite à la lettre du saint Docteur.

Article V.

Si la patience est la même chose que la longanimité?

Trois objections veulent prouver que « la patience est la même chose que la longanimité ». — La première en appelle à « saint Augustin », qui, « au livre de *la Patience* (ch. I), dit que nous parlons de patience en Dieu, non point parce qu'Il souffre quelque mal, mais parce qu'Il *attend les méchants afin qu'ils se convertissent;* et c'est pourquoi il est dit dans l'*Ecclésiastique*, ch. V (v. 4) : *Le Très-Haut rend toutes choses avec patience.* Donc il semble que la patience est la même chose que la longanimité ». — La seconde objection déclare qu' « une même chose ne s'oppose pas à deux choses différentes. Or, l'impatience s'oppose à la longanimité par laquelle l'homme sait attendre et souffre le retard. On dit, en effet, de quelqu'un

qu'*il est impatient du retard*, comme des autres maux. Donc il semble que la patience est la même chose que la longanimité ». — La troisième objection fait observer que « comme le temps est une certaine circonstance des maux que l'on supporte, pareillement le lieu l'est aussi. Or, du côté du lieu on n'assigne pas quelque vertu qui se distingue de la patience. Donc, semblablement, il n'y a pas, non plus, à assigner la longanimité, qui se prend du côté du temps, selon que quelqu'un attend longtemps, comme distincte de la patience ».

L'argument *sed contra* oppose que « sur cette parole de l'Épître *aux Romains*, ch. II (v. 4) : *Méprisez-vous les richesses de sa bonté, et de sa patience, et de sa longanimité?* la Glose dit : *La longanimité semble différer de la patience; parce que ceux qui pèchent plutôt par faiblesse que de propos délibéré, sont dits être supportés par longanimité; tandis que ceux qui avec pertinacité d'esprit se délectent et exultent dans leurs crimes, doivent être dits supportés patiemment* ».

Au corps de l'article, saint Thomas commence par nous préciser la nature de la longanimité. « De même, dit-il, que la magnanimité est ainsi appelée de ce que l'homme a l'esprit ou l'âme de tendre aux grandes choses : de même, la longanimité prend ce nom de ce que l'homme a l'âme ou l'esprit et la volonté de tendre à quelque chose qui se trouve à une longue distance. Il suit de là, que comme la magnanimité regarde plutôt l'espérance qui tend au bien, que l'audace, ou la crainte, ou la tristesse, qui regardent le mal ; de même aussi la longanimité. Aussi bien la longanimité semble avoir plus de rapport à la magnanimité qu'à la patience. Toutefois, elle peut convenir avec la patience pour une double raison. D'abord, parce que la patience, comme aussi la force, tient contre certains maux en vue d'un certain bien : et si ce bien est attendu comme prochain, on tient plus facilement ; si, au contraire, il est remis à un temps lointain, les maux qu'il faut supporter présentement sont plus difficiles à supporter. Secondement, parce que cela même qui est de voir différé le bien que l'on espère est de nature à causer la tristesse ; selon cette parole des *Proverbes*, ch. XIII (v. 12) : *L'espérance qui est différée afflige*

l'âme. D'où il suit que dans le fait de supporter cette affliction peut se trouver la patience, comme dans le fait de soutenir n'importe quelles autres tristesses. Ainsi donc, conclut saint Thomas, selon que sous la raison de mal qui attriste peut être compris le retard du bien qu'on espère, chose qui appartient à la longanimité ; et la peine que l'homme soutient dans l'exécution continue d'une œuvre bonne, ce qui appartient à la constance, la longanimité et la constance sont comprises sous la patience. Et c'est pourquoi Cicéron, définissant la patience, dit (dans sa *Rhéthorique*, liv. II, ch. LIV) que *la patience est le support volontaire et prolongé, en vue d'une cause honnête et utile, des choses ardues et difficiles*. Ce qui est dit des *choses ardues* appartient à la constance dans le bien ; ce qui est dit des *choses difficiles* appartient à ce que le mal a de pénible et c'est ce que regarde proprement la patience ; quand il est dit *support prolongé*, ceci appartient à la longanimité, en tant qu'elle convient avec la patience. »

« Et par là, déclare saint Thomas, la *première* et la *seconde objection* se trouvent résolues ».

L'*ad tertium* répond que « ce qui est loin par le lieu, quoique ce soit à l'écart de nous, n'est pourtant pas à l'écart de la nature des choses comme l'est ce qui est loin par le temps. Et voilà pourquoi la raison n'est pas la même. — Et, de plus, ce qui est loin par le lieu n'apporte de la difficulté qu'en raison du temps ; parce que ce qui est loin de nous par le lieu ne peut nous parvenir que plus tard par le temps ».

Nous avons ici un *ad quartum*. Car « bien que nous concédions l'argument » *sed contra*, « cependant il faut considérer la cause de la différence que la glose assigne. C'est qu'en effet, en ceux qui pèchent par faiblesse, cela seul paraît insupportable, qu'ils persévèrent longtemps dans le mal ; et voilà pourquoi il est dit qu'on les supporte par la longanimité. Mais cela même que quelqu'un pèche par orgueil paraît insupportable ; et voilà pourquoi il est dit que ceux qui pèchent par orgueil sont supportés par la patience ».

Le propre de la patience est de supporter en vue du bien de

la vie future objet de la charité, toutes les tristesses qui peuvent être causées à chaque instant de notre vie présente par les contrariétés inhérentes à cette vie et plus spécialement par les actions des autres hommes dans leurs rapports avec nous. Tout cela donc qui pourra être une cause de tristesse à un moment de notre vie pourra appartenir à la patience, comme objet de cette vertu. Or, parmi les causes de tristesses qui peuvent nous affecter au cours de la vie présente, se trouve celle qui consiste dans le délai du bien que l'on espère, ou encore celle qui consiste dans la continuation des bonnes œuvres avec tout son cortège de difficultés et de peine ou de lassitude. D'autre part, ces deux choses-là relèvent, l'une de la longanimité, l'autre de la constance. Il s'ensuit que ces deux vertus, bien que distinctes de la patience, en raison de leur objet propre, se rattachent cependant à elle, d'une certaine manière. Toutefois, la longanimité ne vise point directement la tristesse, comme la patience ; mais plutôt l'espoir, comme la magnanimité : elle a pour objet propre, en effet, et pour rôle d'affermir l'espoir ou l'espérance pour que cet espoir ou cette espérance ne fléchisse pas malgré le délai du bien que l'on espère. Aussi bien, elle se rattache plus encore à la magnanimité qu'à la patience. Quant à la constance, nous allons voir, à la question suivante, qu'elle se rattache aussi et même plutôt à la vertu de persévérance. — Mais venons tout de suite à cette nouvelle question.

QUESTION CXXXVII

DE LA PERSÉVÉRANCE

Cette question comprend quatre articles :

1° Si la persévérance est une vertu ?
2° Si elle est une partie de la force ?
3° Quel est son rapport à la constance ?
4° Si elle a besoin du secours de la grâce ?

Article Premier.

Si la persévérance est une vertu ?

Trois objections veulent prouver que « la persévérance n'est pas une vertu ». — La première cite un mot d' « Aristote », qui « dit, au livre VII de l'*Éthique* (ch. VII, n. 4 ; de S. Th., leç. 7), que *la continence l'emporte sur la persévérance.* Or, *la continence n'est pas une vertu,* comme le dit encore Aristote, au livre IV de l'*Éthique* (ch. IX, n. 8 ; de S. Th., leç. 17). Donc la persévérance n'est pas une vertu ». — La seconde objection rappelle que « *la vertu est ce par quoi on vit avec rectitude,* selon saint Augustin, au livre du *Libre Arbitre* (liv. II, ch. XIX). Or, comme le dit saint Augustin lui-même, au livre de la *Persévérance* (ch. I, VI), *nul ne peut être dit avoir la persévérance, tant qu'il est en vie, à moins qu'il n'ait persévéré jusqu'à la mort.* Donc la persévérance n'est pas une vertu. » — La troisième objection déclare que « *persister d'une façon immuable* dans l'œuvre de la vertu est chose requise pour toute vertu, comme on le voit au livre II de l'*Éthique* (ch. IV, n. 3 ; de S. Th., leç. 4). Or, ceci appartient à la raison de la persévérance ; car Cicéron dit, dans sa *Rhétorique* (liv. II, ch. LIV), que *la persévérance est la permanence stable et perpétuelle dans la raison bien*

considérée. Donc la persévérance n'est pas une vertu spéciale, mais une condition de toute vertu ».

L'argument *sed contra* apporte l'autorité d' « Andronicus » (ou plutôt Chrysippe, dans la définition jointe au livre des *Affections*, parmi les œuvres d'Andronicus), qui « dit que *la persévérance est l'habitus des choses auxquelles il faut se tenir et ne pas se tenir et des choses qui ne sont ni les unes ni les autres*. Or, l'habitus qui nous ordonne à bien faire quelque chose ou à l'omettre est une vertu. Donc la persévérance est une vertu ».

Au corps de l'article, saint Thomas cite d'abord une définition de la vertu donnée par Aristote, qui lui permettra de préparer tout de suite sa conclusion. « D'après Aristote, au livre II de l'*Éthique* (ch. III, n. 10 ; de S. Th., leç. 3), *la vertu porte sur ce qui est difficile et bon*. Il suit de là que partout où se rencontre une raison spéciale de difficulté ou de bien, là se trouve une vertu spéciale. Or, une œuvre de vertu peut avoir de la bonté et de la difficulté, d'un double chef. D'abord, en raison de l'espèce même de l'acte, qui se prend selon la raison de l'objet propre. D'une autre manière, en raison de la longueur du temps ; car cela même qui est de persister longtemps en une chose difficile fait une difficulté spéciale. Et voilà pourquoi persister longtemps en un certain bien jusqu'à son achèvement, appartient à une vertu spéciale. De même donc que la tempérance et la force sont des vertus spéciales parce qu'elles modèrent, l'une les délectations du toucher, chose qui est difficile en soi, et l'autre les craintes et les audaces touchant les périls de mort, ce qui également porte en soi de la difficulté ; de même, la persévérance est une certaine vertu spéciale, à laquelle il appartient de soutenir, en ces œuvres vertueuses et dans toutes les autres, la longueur du temps selon qu'il est nécessaire ».

L'*ad primum* explique qu' « Aristote, dans le texte cité par l'objection, prend la persévérance selon que quelqu'un persévère dans les choses où il est très difficile de tenir longtemps. Or, il n'est pas difficile de tenir, à l'endroit du bien ; mais à l'endroit des maux. D'autre part, les maux que sont les périls

de mort, n'ont pas d'ordinaire à être soutenus ou supportés longtemps ; parce que, le plus souvent, ils passent vite. Et c'est pourquoi ce n'est point à leur sujet qu'est la principale louange ou le principal mérite de la persévérance. Que s'il s'agit des autres maux, parmi ceux-là les plus notables sont ceux qui s'opposent aux délectations du toucher ; parce que ces sortes de maux touchent à ce qui regarde les nécessités de la vie, tels que le manque de nourriture ou autres choses de ce genre, qu'il devient parfois nécessaire de supporter longtemps. Toutefois, supporter cela longtemps n'est pas chose difficile à ceux qui n'éprouvent pas beaucoup de tristesse de la diminution de ces biens et qui ne prennent pas grand plaisir dans les biens eux-mêmes opposés à ces privations ; comme il arrive pour l'homme tempérant, en qui ces sortes de passions ne sont pas véhémentes. Au contraire, c'est chose souverainement difficile en celui qui est vivement affecté à l'endroit de ces biens, comme n'ayant pas la vertu qui règle ces passions. Et de là vient que si la persévérance se prend en ce sens, elle n'est pas une vertu parfaite, mais quelque chose d'imparfait dans le genre vertu », comme la continence elle-même, ainsi que nous aurons à l'expliquer plus tard (q. 155). « Si, au contraire, nous prenons la persévérance selon que l'homme persiste longtemps en toute sorte de biens difficiles, ceci peut convenir même à celui qui a la vertu parfaite : lequel, du reste, quoiqu'il éprouve moins de difficulté à persister, persiste d'autre part dans un bien plus parfait. Et c'est pourquoi une telle persévérance peut être une vertu : d'autant que la perfection de la vertu se considère plus selon la raison de bien que selon la raison de difficile ». — Pouvait-on aller plus à fond de la difficulté soulevée par l'objection et la résoudre en une lumière plus vive ?

L'*ad secundum* fait observer qu' « on appelle parfois du même nom et la vertu et l'acte de la vertu ; c'est ainsi que saint Augustin dit, *sur saint Jean* (tr. LXXIX) : *La foi est croire ce que tu ne vois pas*. Il se peut toutefois que quelqu'un ait l'habitus de la vertu, sans qu'il ait à en exercer l'acte : tel, le pauvre qui n'exerce pas l'acte de la magnificence, et qui cependant pos-

sède l'habitus de cette vertu. D'autres fois, celui qui a l'habitus, commence à exercer l'acte, mais il n'achève pas : tel, l'architecte qui commence à bâtir une maison sans la conduire au terme. Nous disons donc que le nom de persévérance se prend quelquefois pour l'habitus qui fait que quelqu'un choisit de persévérer; et quelquefois, pour l'acte par lequel il persévère. Quelquefois, aussi, celui qui a l'habitus de la persévérance choisit de persévérer et commence même à exécuter son acte en persistant un certain temps; mais il ne l'achève point, parce qu'il ne persiste pas jusqu'à la fin. D'autre part, il est une double fin : l'une, qui est la fin de telle œuvre; l'autre, qui est la fin de la vie humaine. De soi, il appartient à la persévérance, que l'homme persévère jusqu'au terme de l'œuvre vertueuse : par exemple, que le soldat persévère jusqu'à la fin du combat; et le magnifique, jusqu'à l'achèvement de l'ouvrage. Mais il est des vertus dont l'acte doit durer toute la vie, comme la foi, l'espérance et la charité; parce qu'elles regardent la fin dernière de la vie humaine. Et voilà pourquoi, à l'endroit de ces vertus, qui sont les principales, l'acte de la persévérance ne s'achève point avant la fin de la vie. C'est dans ce sens-là que saint Augustin », au livre cité par l'objection, « prend la persévérance, pour l'acte achevé de cette vertu ». Ici encore, il eût été difficile d'expliquer d'une manière plus profonde et plus lumineuse le texte de l'objection.

L'*ad tertium* dit qu' « à la vertu une chose peut convenir d'une double manière. — D'abord, en raison de l'intention propre de sa fin. Et, de la sorte, persister longtemps jusqu'au terme dans le bien, appartient à une vertu spéciale qui s'appelle la persévérance, laquelle entend et se propose cela comme sa fin propre. — D'une autre manière, en raison de la comparaison de l'habitus au sujet » dans lequel il se trouve. « Et, de la sorte, persister d'*une façon immuable* », comme le rappelait l'objection », est chose qui suit n'importe quelle vertu, en tant que toute vertu », sous sa raison d'habitus, « *est une qualité difficile à enlever* » (*Catégories*, ch. VI, n. 4).

La persévérance est une vertu spéciale. Elle a, en effet, pour

objet de vaincre une difficulté spéciale et d'assurer un ordre spécial de bonté dans la vie morale de l'homme. Tandis que les autres vertus s'appliquent chacune à vaincre la difficulté ou à assurer le bien qui s'attache à tel genre d'acte particulier, la persévérance s'applique à vaincre la difficulté et à exercer le bien qui consiste à continuer le bien malgré la durée de l'œuvre bonne qu'il s'agit d'accomplir, en quelque genre d'œuvre bonne que cette durée se trouve, de telle sorte que l'œuvre bonne commencée soit poursuivie jusqu'à son terme. Tenir dans le bien et achever, voilà donc l'objet propre de la persévérance. — A quelle vertu devons-nous la rattacher? Est-ce à la vertu de force? C'est ce qu'il nous faut maintenant considérer; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article II.

Si la persévérance est une partie de la force?

Trois objections veulent prouver que « la persévérance n'est pas une partie de la force ». — La première est encore un mot d' « Aristote », qui, « au livre VII de l'*Éthique* (ch. VII, n. I; de S. Th., leç. 7), dit que la persévérance porte sur *les tristesses du toucher*. Or, ceci appartient à la tempérance. Donc la persévérance est plutôt une partie de la tempérance que de la force ». — La seconde objection fait observer que « toute partie de vertu morale a pour objet quelques passions que la vertu morale règle et mesure. Or, la persévérance n'implique pas une modération de passions; car plus les passions seront véhémentes, plus l'homme paraît digne de louanges s'il persévère selon la raison. Donc il semble que la persévérance n'est pas une partie de la vertu morale, mais plutôt de la prudence, qui perfectionne la raison ». — La troisième objection en appelle à « saint Augustin », qui « dit, au livre de *la Persévérance* (ch. VI), que *nul ne peut perdre la persévérance*. Or, l'homme peut perdre les autres vertus. Donc la persévérance est meilleure que toutes les autres vertus. Et parce que la vertu

principale est meilleure que ses parties, il s'ensuit que la persévérance n'est point partie de quelque autre vertu, mais elle a elle-même la raison de vertu principale ».

L'argument *sed contra* oppose que « Cicéron fait de la persévérance une partie de la force » (*Rhétorique*, liv. II, ch. LIV).

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle que « comme il a été dit plus haut (q. 123, art. 2; 1ª-2ªᵉ, q. 61, art. 3, 4), la vertu principale est celle qui reçoit au premier chef l'attribution de ce qui appartient à la louange de la vertu; en ce sens qu'elle la pratique à l'endroit de la matière propre où il est le plus difficile et le meilleur à observer. Et, à ce titre, il a été dit que la force est une vertu principale : elle garde, en effet, la fermeté dans les choses où il est le plus difficile de tenir, savoir dans les périls de mort. Il faudra donc qu'on adjoigne à la force, par mode de vertu secondaire à la vertu principale, toute vertu dont la louange ou le mérite consistera à tenir fermement contre quelque chose de difficile. Or, tenir contre la difficulté qui provient de la longueur de temps dans l'accomplissement d'une œuvre bonne, donne à la persévérance sa louange ou son mérite; et ceci est moins difficile que tenir contre les périls de mort. Par conséquent, la persévérance s'adjoint à la force, comme la vertu secondaire s'adjoint à la principale ».

L'*ad primum* fait observer que « l'annexion de la vertu secondaire à la vertu principale ne se considère pas seulement en raison de la matière, mais plutôt en raison du mode; car la force, en toute chose, est au-dessus de la matière. Or si, en effet, la persévérance semble convenir davantage avec la tempérance qu'avec la force dans sa matière, toutefois, dans le mode, elle convient davantage avec la force, en tant qu'elle garde la fermeté contre la difficulté de la longueur de temps dans l'accomplissement de l'œuvre bonne ». Et c'est pour cela qu'on l'assigne comme partie à la force et non à la tempérance.

L'*ad secundum* dit que « cette persévérance dont parle Aristote, ne règle point les passions; mais elle consiste seulement en une certaine fermeté de la raison et de la volonté. La persévérance, au contraire, qui est une vertu » spéciale, « règle certaines passions; savoir la crainte de la fatigue ou de la

défaillance en raison de la longueur du temps. Aussi bien cette vertu est dans l'irascible, comme aussi la force ».

L'*ad tertium* explique que « saint Augustin parle là de la persévérance, non selon qu'elle désigne l'habitus de la vertu, mais selon qu'elle désigne l'acte de la vertu continué jusqu'à la fin ; selon cette parole marquée en saint Matthieu (ch. XXIV, v. 13) : *Celui qui aura persévéré jusqu'à la fin, celui-là sera sauvé.* Et voilà pourquoi il serait contre la raison de la persévérance ainsi entendue, qu'on la perdît ; car, dès lors, elle ne durerait plus jusqu'à la fin ».

La persévérance est une partie de la force. Soutenant l'homme, en effet, contre la difficulté spéciale qui provient de la durée même de ses actes vertueux, elle fait dans un ordre moindre ce que fait la force dans un ordre supérieur, en soutenant l'homme dans les difficultés suprêmes attachées aux périls de mort. — Ce que nous avons déjà dit de la persévérance nous permet d'entrevoir qu'il y a des rapports étroits entre la persévérance et la constance. Il nous faut maintenant examiner ces rapports directement. C'est l'objet de l'article qui suit.

Article III.

Si la constance appartient à la persévérance ?

Trois objections veulent prouver que « la constance n'appartient pas à la persévérance ». — La première fait observer que « la constance appartient à la patience, comme il a été déjà dit (q. 136, art. 5). Or, la patience diffère de la persévérance. Donc la constance n'appartient pas à la persévérance ». — La seconde objection rappelle que « *la vertu porte sur ce qui est difficile et bon* (*Éthique*, II, ch. III, n. 10 ; de S. Th., leç. 3). Or, être constant dans les petites œuvres ne semble pas difficile, mais seulement dans les grandes, qui appartiennent à la magnificence. Donc la constance appartient plutôt à la magnificence qu'à la persévérance ». — La troisième objection déclare que

« si la constance appartenait à la persévérance, elle ne différerait d'elle en rien ; car l'une et l'autre impliquent une certaine immutabilité » ou le fait de demeurer inébranlable. « Or, elles diffèrent ; car Macrobe divise la constance d'avec la fermeté, qui désigne la persévérance, comme il a été dit plus haut (q. 128, *ad 6um*). Donc la constance n'appartient pas à la persévérance ».

L'argument *sed contra* remarque que « quelqu'un est dit être constant, du fait qu'*il se tient en quelque chose* (en latin *cum stare*). Or, *demeurer en certaines choses* appartient à la persévérance, comme on le voit par la définition qu'a donnée Andronicus (cf. art 1). Donc la constance appartient à la persévérance ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « la constance et la persévérance conviennent dans la fin, car il appartient à l'une et à l'autre de persister fermement en quelque bien ; mais elles diffèrent selon les choses qui appportent de la difficulté à persister dans le bien. Le vertu de persévérance, en effet, a pour propriété de faire que l'homme persiste dans le bien, malgré la difficulté qui provient de la longueur même ou de la durée prolongée de l'acte. La constance, au contraire, donne de persister fermement dans le bien, malgré la difficulté qui provient de n'importe quels autres empêchements extérieurs. Et voilà pourquoi la persévérance est une partie plus importante de la force que ne l'est la constance ; car la difficulté qui vient de la longueur de l'acte est plus essentielle à l'acte de la vertu, que celle qui vient des empêchements extérieurs ».

L'*ad primum* explique excellemment la différence de rapports qui existent entre la constance et la patience, d'une part, et entre la constance et la persévérance d'autre part. Nous avons dit, en effet, que la constance a pour objet de faire que l'homme persiste dans le bien, malgré la difficulté qui vient des empêchements extérieurs. Or, « les empêchements extérieurs de persister dans le bien sont surtout les choses qui causent la tristesse. D'autre part, sur la tristesse porte la patience, ainsi qu'il a été dit (q. 136, art 1). Et de là vient que la constance, dans sa fin, convient avec la persévérance ; mais, selon les cho-

ses qui apportent la difficulté, elle convient avec la patience. Et parce que la fin l'emporte, il s'ensuit que la constance appartient plus à la persévérance qu'à la patience », bien que, nous l'avons dit, elle appartienne aux deux.

L'*ad secundum* accorde que « persister dans les grandes œuvres est chose plus difficile ; toutefois persister longtemps même dans les petites ou dans les médiocres, a aussi sa difficulté, sinon en raison de la grandeur de l'œuvre que requiert la magnificence, du moins en raison de la longueur du temps, que regarde la persévérance. Et voilà pourquoi la constance peut appartenir à l'une et à l'autre ». Nous voyons, par cette réponse, que la constance appartient encore à la magnificence, en plus de la patience et de la persévérance ; et cela nous montre l'utilité de cette vertu, qui trouve si souvent l'occasion de s'exercer.

L'*ad tertium* dit que « la constance appartient à la persévérance, en tant qu'elle convient avec elle ; mais cependant elle n'est pas une même chose avec elle, car elle en diffère, ainsi qu'il a été dit » (au corps de l'article). — Lors donc que nous disons d'une vertu qu'elle appartient à telle vertu, cela ne veut pas dire qu'elle n'ait pas son être à part, distinct de cette vertu ; cela veut dire simplement qu'elle a certains rapports de convenance avec elle, lui tenant de plus près qu'elle ne tient à d'autres.

C'est surtout à la persévérance que la constance se rattache ; car elle vise, comme elle, à faire que l'homme persiste dans le bien, malgré certains empêchements, qui ne sont plus la durée elle-même ou la prolongation de l'œuvre à accomplir, mais tous autres obstacles pouvant surgir à l'entour de cette œuvre. — Un dernier point est examiné ici par saint Thomas, au sujet de la persévérance ; et c'est de savoir, si, à un titre spécial, cette vertu a besoin du secours de la grâce. Nous verrons, en lisant l'article du saint Docteur, la vraie nature de cette question et la solution qu'elle comporte. Venons tout de suite au texte de l'article.

Article IV.

Si la persévérance a besoin du secours de la grâce?

Trois objections veulent prouver que « la persévérance n'a pas besoin du secours de la grâce ». — La première rappelle que « la persévérance est une certaine vertu, ainsi qu'il a été dit (art. 1). Or, la vertu, comme le dit Cicéron, dans sa *Rhétorique* (liv. II, ch. LIII), agit par mode de nature. Donc la seule inclination de la vertu suffit pour persévérer. Il n'est donc pas requis pour cela un autre secours qui soit celui de la grâce ». Cette objection arguë du côté de l'acte de la persévérance. Il en sera de même de celles qui vont suivre. — La seconde dit que « le don de la grâce du Christ est plus grand que le dommage causé par Adam; comme on le voit *aux Romains* (ch. v, v. 15 et suiv.). Or, avant le péché, l'homme fut ainsi formé qu'*il pouvait persévérer par ce qu'il avait reçu*, comme le dit saint Augustin, au livre *de la Correction et de la grâce* (ch. XI). Donc, à plus forte raison, l'homme, réparé par la grâce du Christ, peut persévérer sans le secours d'une nouvelle grâce ». — La troisième objection fait observer que « les œuvres du péché sont quelquefois plus difficiles que les œuvres de la vertu, et c'est pourquoi il est dit, dans la personne des impies, au livre de *la Sagesse* (ch. v, v. 7) : *Nous avons marché par des voies difficiles*. Or, il en est qui persévèrent dans les œuvres du péché; et cela, sans le secours de la grâce. Donc pareillement, dans les œuvres des vertus, l'homme peut persévérer sans le secours de la grâce ».

L'argument *sed contra* est un texte formel de « saint Augustin », qui « dit, au livre de *la Persévérance* (ch. 1) : *Nous affirmons être un don de Dieu, la persévérance qui fait qu'on persévère jusqu'à la fin dans le Christ* ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous prévient que « comme on le voit par ce qui a été dit (art. 1, *ad.* 2um; art. 2, *ad.* 3^{am}), la persévérance se dit d'une double manière. — D'abord,

pour l'habitus même de la persévérance, selon qu'elle est une vertu. Et, de cette manière, elle a besoin du don de la grâce habituelle, comme aussi les autres vertus infuses. — D'une autre manière, on peut l'entendre pour l'acte de persévérance durant jusqu'à la mort. Et, de ce chef, elle a besoin non seulement de la grâce habituelle, mais aussi du secours gratuit de Dieu conservant l'homme dans le bien jusqu'à la fin de la vie; comme il a été dit plus haut, quand il s'agissait de la grâce (1ª-2ᵉ, q. 109, art. 10). C'est qu'en effet, le libre arbitre étant de soi muable en sens contraire, et ceci ne lui étant pas enlevé par la grâce habituelle de la vie présente, il n'est pas au pouvoir du libre arbitre, même réparé par la grâce, qu'il s'établisse d'une façon immuable dans le bien, quoiqu'il soit en son pouvoir de le choisir; car souvent il tombe sous notre pouvoir de choisir et non d'exécuter ».

L'*ad primum* accorde que « l'habitus de la vertu de persévérance, autant qu'il est en lui, incline à persévérer. Toutefois, parce que l'habitus est *ce dont on use quand on veut* (Averroès, *de l'Ame*, liv. III, texte XVIII), il n'est point nécessaire que celui qui a l'habitus de la vertu use de cet habitus d'une façon immuable jusqu'à la mort ».

L'*ad secundum* fait observer que « comme le dit saint Augustin, au livre *de la Correction et de la grâce* (ch. XII), *il fut donné au premier homme, non de persévérer, mais de pouvoir persévérer, par le libre arbitre;* parce qu'il n'y avait alors aucune corruption dans la nature humaine, qui fournit une difficulté de persévérer. *Mais, maintenant, aux prédestinés, par la grâce du Christ est donné non seulement qu'ils puissent persévérer, mais aussi qu'ils persévèrent en effet. Aussi bien, le premier homme, sans que personne lui fît peur, ayant usé de son libre arbitre contre le commandement de Dieu qui le menaçait, ne fut point stable dans une si grande félicité, avec une si grande facilité de ne pas pécher. Ceux-ci, au contraire, malgré le monde qui faisait rage pour les empêcher de demeurer stables, sont demeurés stables cependant* ». Et, par là, on peut voir qu'en effet le don de la grâce du Christ l'emporte sur le dommage causé par Adam, comme le voulait l'objection, sans qu'il soit nécessaire d'attribuer à la

seule grâce habituelle l'effet de la persévérance jusqu'au bout.

L'*ad tertium* déclare que « l'homme peut par lui-même tomber dans le péché; mais il ne peut point, par lui-même, se relever du péché sans le secours de la grâce. Et voilà pourquoi par cela seul que l'homme tombe dans le péché, autant qu'il est en lui il se constitue persévérant dans le péché, à moins qu'il ne soit délivré par la grâce de Dieu. Il n'en va pas de même pour le bien. De ce que l'homme fait le bien, il ne se constitue pas persévérant dans le bien; car, de soi, il a le pouvoir de pécher. Et c'est pourquoi il a besoin pour cela du secours de la grâce ».

C'est donc à un titre tout à fait spécial, que nous requérons le secours de la grâce pour la persévérance. En raison de l'acte propre de cette vertu, qui est de continuer le bien jusqu'au bout, surtout s'il s'agit de la continuation pure et simple jusqu'au terme de la vie, il faut une grâce spéciale de Dieu aidant l'homme dans cette continuation; attendu que si la vertu peut bien par elle-même et avec le secours ordinaire de la grâce, faire choisir de persévérer, elle ne peut pas fixer immuablement l'homme dans la réalisation que ce choix implique. Nous avions déjà établi cette vérité, en tant qu'elle se rattachait à la question de la nécessité de la grâce, dans le *Traité de la grâce*, comme saint Thomas lui-même nous l'a rappelé au corps de l'article. Il était nécessaire de la mentionner ici de nouveau pour compléter ce qui avait trait à la vertu de persévérance étudiée en elle-même et dans son acte.

Après avoir étudié la persévérance sous sa raison de vertu, nous devons maintenant nous enquérir des vices qui lui sont opposés. C'est l'objet de la question qui suit.

QUESTION CXXXVIII

DES VICES OPPOSÉS A LA PERSÉVÉRANCE

Cette question comprend deux articles :

1° De la mollesse.
2° De la pertinacité.

Article Premier.

Si la mollesse s'oppose à la persévérance ?

Trois objections veulent prouver que « la mollesse ne s'oppose pas à la persévérance ». — La première est un texte de « la glose », qui, « sur ces mots de la première Épître *aux Corinthiens*, ch. VI (v. 9, 10) : *Ni les adultères, ni les mous, ni les fauteurs de péchés contre nature*, a cette explication : *les mous, c'est-à-dire les sensuels*, et cela signifie ceux qui cherchent les jouissances de la femme. Or, ceci s'oppose à la chasteté. Donc la mollesse n'est pas un vice opposé à la persévérance ». — La seconde objection en appelle à un mot « d'Aristote », qui « dit, au livre VII de l'*Éthique* (ch. VII, n. 5 ; de S. Th., leç. 7), que *l'amour des délices est une certaine mollesse*. Or, aimer les délices semble appartenir à l'intempérance. Donc la mollesse ne s'oppose point à la persévérance, mais à la tempérance ». — La troisième objection cite encore l'autorité d'« Aristote », qui « dit, au même endroit (n. 7), que *l'ami du jeu est un mou*. Or, aimer démesurément le jeu s'oppose à l'eutropélie, qui est la vertu portant sur *les plaisirs du jeu*, comme il est dit au livre IV de l'*Éthique* (ch. VIII, n. 3, 12 ; de S. Th., leç. 16). Donc la mollesse ne s'oppose point à la persévérance ».

L'argument *sed contra* oppose un autre texte d'« Aristote »,

qui « dit, au livre VII de l'*Éthique* (ch. VII, n. 4 ; de S. Th., leç. 7), qu'*au mou s'oppose le persévérant* ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous rappelle que « comme il a été dit plus haut (q. 137, art. 1, 2), la louange » ou le mérite « de la persévérance consiste en ceci, que l'homme n'abandonne pas le bien en raison du support prolongé des choses difficiles et pénibles. Or, à cela semble s'opposer directement que quelqu'un abandonne facilement le bien pour quelques choses difficiles qu'il ne peut pas supporter. Et ceci appartient à la raison de mollesse ; car on appelle mou ce qui cède facilement à l'action de celui qui le touche. On ne dira pas, au contraire, qu'une chose est molle, du fait qu'elle cède à ce qui pousse fortement ; car même les murs cèdent aux machines qui les frappent. Et voilà pourquoi l'homme n'est point tenu pour mou, s'il cède à certaines choses qui l'assaillent avec une extrême gravité ; aussi bien Aristote dit, au livre VII de l'*Éthique* (ch. VII, n. 6 ; de S. Th., leç. 7), que *si quelqu'un est vaincu par des délectations ou des tristesses fortes et excessives, il n'y a pas lieu de s'étonner, mais de lui pardonner, s'il agit en sens contraire* » de ce qu'il devrait. « D'autre part, il est manifeste que la crainte des périls pousse plus fortement que la cupidité des délectations » ou l'amour des plaisirs ; « et c'est ce qui fait dire à Cicéron, au livre I des *Devoirs* (ch. XX) : *Il ne convient pas que celui qui n'est pas brisé par la crainte le soit par l'amour de convoitise ; et que celui qui s'est montré invincible à la peine soit vaincu par le plaisir*. Le plaisir, de son côté, meut plus fortement en attirant que ne meut la tristesse du manque de plaisir en détournant ; car le manque de plaisir est un pur défaut. Et c'est pourquoi, d'après Aristote, celui-là est dit proprement mou, qui abandonne le bien pour des tristesses causées par le manque de délectation, comme cédant à un faible moteur ». — Il eût été difficile de mieux montrer la nature de la mollesse et ce qui en est proprement la cause.

L'*ad primum* appuie encore sur cette cause de la mollesse. « C'est d'une double manière que la mollesse dont il s'agit est ainsi causée » par les tristesses qui proviennent du manque de délectations ou de plaisirs. — « D'abord, en raison de la cou-

tume : lorsque, en effet, quelqu'un est habitué à jouir des plaisirs, il peut plus difficilement supporter leur absence. — D'une autre manière, en raison de la disposition naturelle », ou du tempérament : « en ce sens, que certains ont une âme moins constante à cause de la fragilité » ou de la faiblesse « de leur complexion. Et c'est de cette manière que les femmes se comparent aux hommes » : il n'est pas douteux, en effet, qu'en général la complexion de la femme est bien plus faible que celle de l'homme : d'où est venue, parmi nous, la double appellation de sexe faible et de sexe fort. Déjà, « Aristote lui-même avait noté cette différence, au livre VII de l'*Éthique* (endroit précité, n. 6). Et de là vient que ceux qui ne peuvent ainsi supporter l'absence de plaisirs sont appelés mous, comme devenus efféminés ».

L'*ad secundum* explique ce que l'objection disait des délicats, qui sont avides de délices. « Au plaisir corporel s'oppose la peine ou la fatigue et le travail (en latin *labor*) ; et c'est pourquoi les choses laborieuses seules empêchent les plaisirs. Or, on appelle délicats, ceux qui ne peuvent soutenir aucunes fatigues ou aucuns travaux ni quoi que ce soit qui diminue le plaisir ; aussi bien est-il dit dans le *Deutéronome*, ch. XXVIII, (v. 56) : *La femme tendre et délicate, qui n'osait marcher sur la terre ni poser la plante de son pied, en raison de sa mollesse.* De là vient que la délicatesse est une certaine mollesse. Toutefois, la mollesse regarde proprement le manque de délectations ; et la délicatesse, la cause qui empêche la délectation, comme le travail, ou quelque autre chose du même genre ». — Ici, encore, quelle finesse d'analyse ; et quel tableau, tracé en quelques mots, du délicat au sens péjoratif de cette appellation.

L'*ad tertium* fait observer que « dans le jeu, on peut considérer deux choses. D'abord, la délectation ; et, de ce chef, celui qui aime démesurément le jeu s'oppose à celui qui a la vertu d'eutropélie. On peut considérer aussi dans le jeu, une certaine détente ou un certain relâche ou repos, qui s'oppose au travail et à la fatigue. Et, à cause de cela, de même que ne pouvoir pas supporter les choses pénibles ou laborieuses appartient à la mollesse ; de même, aussi, trop désirer le relâche ou la dé-

tente du jeu, ou tout autre repos et délassement quel qu'il puisse être ». — L'on voit, par ce dernier mot, qu'il n'y a pas que le jeu et son amour excessif, qui puisse appartenir à la mollesse; il y a aussi certaines autres demi-occupations, comme on les a si souvent dans le monde, qui ne sont qu'une manière de tromper l'ennui d'une vie oisive et sans but.

La mollesse est un vice qui s'oppose à la persévérance. Car, tandis que la persévérance tient ferme dans la pratique du bien, et ne cède point aux difficultés qui peuvent résulter de la longueur même de cette pratique, la mollesse, au contraire, cède tout de suite, et laisse le bien pour la plus petite difficulté, comme est celle de la simple tristesse causée par le manque de satisfaction et de joies ou de plaisirs sensibles. — A côté de ce premier vice, on en désigne un second. C'est celui de la pertinacité. Saint Thomas va s'en enquérir à l'article qui suit.

Article II.

Si la pertinacité s'oppose à la persévérance ?

Trois objections veulent prouver que « la pertinacité ne s'oppose pas à la persévérance ». — La première en appelle à « saint Grégoire », qui « dit, au livre XXXI de ses *Morales* (ch. XLV, ou XVII, ou XXXI), que la pertinacité vient de la vaine gloire. Or, la vaine gloire ne s'oppose pas à la persévérance, mais plutôt à la magnanimité, comme il a été dit plus haut (q. 132, art. 2). Donc la pertinacité ne s'oppose pas à la persévérance ». — La seconde objection dit que « si elle s'oppose à la persévérance, ou bien elle s'y oppose par excès, ou elle s'y oppose par défaut. Or, elle ne s'y oppose point par excès; car même celui en qui se trouve la pertinacité cède à certaines délectations et à certaines tristesses; et c'est ainsi qu'Aristote dit, au livre VII de l'*Éthique* (ch. IX, n. 3; de S. Th., leç. 9), qu'*ils se réjouissent du triomphe et s'attristent si leur avis paraît faible*. Que si elle s'y oppose par défaut, elle sera la même chose que

la mollesse; et ceci est manifestement faux. Donc la pertinacité ne s'oppose en aucune manière à la persévérance ». — La troisième objection fait observer que « comme celui qui est persévérant persiste dans le bien, malgré les tristesses; de même celui qui est continent et celui qui est tempérant persistent dans le bien, malgré les plaisirs; et celui qui est fort, malgré les craintes; et celui qui est doux, malgré la colère. Or, l'homme est dit avoir la pertinacité, parce qu'il persiste trop en une chose. Donc la pertinacité ne s'oppose pas plus à la persévérance qu'aux autres vertus ».

L'argument *sed contra* apporte l'autorité de « Cicéron », qui « dit, dans sa *Rhétorique* (liv. II, ch. LIV), que la pertinacité est à la persévérance ce que la superstition est à la religion. Or, la superstition s'oppose à la religion; comme il a été dit plus haut (q. 92, art. 1). Donc la pertinacité aussi s'oppose à la persévérance ».

Au corps de l'article, saint Thomas se contente de nous marquer ce qu'il faut entendre par la pertinacité; et il en dégage tout de suite qu'elle s'oppose à la persévérance. C'est qu'en effet, « comme le dit saint Isidore, dans son livre des *Étymologies* (liv. X, lettre P.), on dit de quelqu'un qu'il a de la pertinacité (en latin *pertinax*), quand *il tient d'une façon impudente*, comme étant *tenace sur toutes choses*. Et le même sera dit aussi (en latin) *pervicax*, à cause *qu'il persévère dans son sentiment jusqu'à la victoire;* car les anciens (c'est toujours saint Isidore qui s'explique) appelaient (en latin) *viciam*, *ce que nous appelons du nom de victoire*. Ces mêmes hommes sont appelés par Aristote, au livre VII de l'*Éthique* (endroit précité, n. 2, 3) ἰσχυρογνωμόνες, c'est-à-dire de *fort sentiment*, ou encore ἰδιογνωμόνες, c'est-à-dire de *sentiment propre*, en ce sens qu'ils persévèrent dans leur propre sentiment plus qu'il ne faut; le mou, au contraire, persévère moins qu'il ne faut; et le persévérant, selon qu'il le faut. Il s'ensuit, on le voit, que la persévérance est louée comme étant au milieu; le tenace, au contraire, est blâmé comme dépassant le milieu; et le mou, comme ne l'atteignant pas ». — Donc la pertinacité s'oppose à la persévérance par mode d'excès.

L'*ad primum* explique que « si quelqu'un persiste trop dans son propre sentiment, c'est parce qu'il veut ainsi manifester son excellence. Et voilà pourquoi, en effet, la pertinacité vient de la vaine gloire comme de sa cause. Mais il a été dit plus haut (q. 127, art. 2, *ad 1um*; q. 133, art. 2), que l'opposition des vices aux vertus ne se prend point en raison de la cause, mais en raison de l'espèce propre », laquelle se tire de l'objet.

L'*ad secundum* fait observer que « le tenace excède en ce qu'il persiste désordonnément en quelque chose malgré de nombreuses difficultés; mais il a une certaine délectation dans la fin, comme aussi le fort et le persévérant. Toutefois, parce que cette délectation est vicieuse, du fait qu'il la désire trop et qu'il fuit la tristesse contraire, il s'assimile à l'incontinent et au mou ».

L'*ad tertium* déclare que « les autres vertus, bien qu'elles persistent contre l'impétuosité des passions, n'ont pourtant pas proprement leur louange ou leur mérite dans le fait de persister, comme la persévérance. Quant à la louange ou au mérite de la continence, ce mérite ou cette louange semble plutôt consister dans le fait de vaincre les délectations. Et c'est pourquoi la pertinacité s'oppose directement à la persévérance ».

La persévérance est une des quatre grandes parties potentielles de la force. Son objet propre est de ne point se laisser ébranler, dans la pratique du bien, par les craintes de la fatigue ou de l'ennui et de la peine qui peut s'attacher à cette pratique du bien en raison de sa seule continuité et prolongation. Rester fidèle jusqu'au bout de l'œuvre commencée, malgré toutes ces craintes, c'est là le rôle ou l'office de la persévérance. Cette vertu aura à s'exercer toujours, à propos de n'importe quelle œuvre bonne qui se prolonge. Mais elle a à s'exercer tout spécialement en vue de l'ensemble des œuvres bonnes devant se continuer jusqu'à la fin de la vie. Soit pour l'une soit pour l'autre de ces deux fins, mais surtout pour la seconde, la persévérance requiert, à un titre spécial, le secours de la grâce, d'une grâce actuelle toute particulière qui la soutienne ainsi jusqu'au bout; car si la vertu, par elle-même, aidée de la grâce

ordinaire, peut amener l'acte vertueux de se résoudre à persévérer, l'exécution de cet acte ou de ce choix, en telle sorte qu'en effet on persévère jusqu'au bout n'est point chose comprise nécessairement dans l'acte de la vertu : notre libre arbitre, en effet, demeure toujours changeant, tant que nous sommes sur cette terre; et s'il ne change pas, s'il demeure ferme jusqu'au bout, ce sera l'effet d'une grâce toute spéciale de Dieu. — La vertu de persévérance a deux vices qui lui sont opposés : l'un, par défaut : l'autre, par excès. Le premier s'appelle la mollesse. Il consiste à laisser la pratique du bien pour la plus petite difficulté ou le plus léger obstacle, par manque absolu de fermeté ou d'énergie et de résistance. Le second est la pertinacité. Il consiste à ne jamais céder, quelque déraisonnable qu'il puisse être de persister dans sa résolution et dans son sentiment.

La vertu de force, dans l'un de ses actes, qui est même son acte premier et principal, est ordonnée à tenir contre les difficultés suprêmes qui peuvent détourner l'homme du bien de la raison et l'empêcher d'y être fidèle. Ces difficultés suprêmes sont les craintes qu'inspirent les périls de mort intentés par des hommes qui en veulent au bien de la vertu. En deçà de ces difficultés suprêmes, il en est d'autres dans la vie ordinaire de l'homme. Parfois, elles consisteront dans les tristesses que nous causent les ennuis ou les contrariétés provenant surtout de nos rapports quotidiens avec les autres hommes; ou encore dans les tristesses que nous cause le délai apporté à la réalisation du bien que nous attendons; ou même dans les tristesses que nous causent les divers ennuis pouvant survenir au cours de la pratique du bien. Contre ces difficultés d'ordre moindre, nous avons les vertus de patience, de longanimité et de constance. D'autres fois, les difficultés consistent dans la crainte de la fatigue que cause la seule durée prolongée de la pratique du bien; ou encore dans la crainte des ennuis ou des obstacles qui peuvent entourer cette pratique du bien, surtout quand elle se prolonge et qu'elle dure. Contre ces autres difficultés, d'ordre moindre elles aussi que n'étaient les difficultés suprê-

mes des périls de mort, il y a la grande vertu de persévérance; et aussi la vertu de constance, qui se rattache à elle plus encore qu'elle ne se rattache à la patience.

Avec ces vertus de persévérance, de patience et leurs annexes, jointes elles-mêmes aux vertus de magnificence et de magnanimité, en partie aidées par les mêmes annexes, la grande vertu de force, qui les commande toutes, arme pleinement l'homme, dans l'ordre de la vertu, contre tous les obstacles qui tendent, sous forme de chose pénible ou ardue, à détourner l'homme du bien de la raison. — Et cela suffirait, si l'homme n'était point élevé à l'ordre surnaturel et divin, où son action a besoin, pour être pleinement parfaite, de l'intervention directe et personnelle de l'Esprit-Saint avec le concours de ses dons. C'est pourquoi nous devons maintenant, pour achever notre étude de la force, considérer le don de l'Esprit-Saint qui se réfère à elle. Ce va être l'objet de la question suivante.

QUESTION CXXXIX

DU DON DE LA FORCE

Cette question comprend deux articles :

1° Si la force est un don?

2° Ce qui lui correspond dans les béatitudes et dans les fruits.

Article Premier.

Si la force est un don?

Trois objections veulent prouver que « la force n'est pas un don ». — La première déclare que « les vertus diffèrent des dons. Or, la force est une vertu. Donc elle ne doit pas être marquée comme don ». — La seconde objection rappelle que « les actes des dons demeurent dans la Patrie, comme il a été vu plus haut (1ª-2ªᵉ, q. 68, art. 6). Or, les actes de la force ne demeurent point dans la Patrie. Saint Grégoire dit, en effet, au livre I de ses *Morales* (ch. XXXII, ou XV), que *la force donne la confiance à celui qui tremble devant les choses adverses;* lesquelles n'existeront plus dans la Patrie. Donc la force n'est pas un don ». — La troisième objection apporte un texte de « saint Augustin », qui « dit, au livre II de *la Doctrine chrétienne* (ch. VII), qu'*il appartient à la force de faire qu'on se séquestre soi-même de tout plaisir mortel des choses qui passent.* Or, à l'endroit des plaisirs ou des délectations nuisibles, c'est plutôt la tempérance qui s'exerce, et non pas la force. Donc il semble que la force n'est pas un don correspondant à la vertu de force ».

L'argument *sed contra* oppose que « dans Isaïe, ch. XI (v. 2), la force est comptée parmi les autres dons du Saint-Esprit ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous rappelle que « la

force implique une certaine fermeté d'âme, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 123, art. 2; 1ª-2ªᵉ, q. 61, art. 3); laquelle fermeté d'âme est requise et dans l'ordre du bien à accomplir et dans l'ordre du mal à supporter, notamment quand il s'agit du bien et du mal ardus. L'homme, selon son mode propre et connaturel, peut avoir cette fermeté dans l'un et dans l'autre de ces deux ordres, en telle sorte qu'il ne se désiste pas du bien en raison de la difficulté soit d'une œuvre ardue à accomplir, soit de quelque mal grave à supporter. Et, de ce chef, la force est assignée comme une vertu spéciale ou générale, comme il a été dit plus haut (q. 123, art. 2). Mais, en plus, l'esprit de l'homme est mû par l'Esprit-Saint afin qu'il parvienne au terme de toute œuvre bonne commencée et qu'il échappe à n'importe quels périls qui le menacent. Or, ceci dépasse la nature humaine », même revêtue de tous ses principes d'actions connaturels comme sont ceux des vertus surnaturelles infuses : « il arrive, en effet, qu'il n'est pas au pouvoir de l'homme d'atteindre la fin de son œuvre ou d'échapper aux maux et aux périls, puisqu'il lui arrive d'être opprimé par eux à la mort. C'est l'Esprit-Saint, qui opère cela dans l'homme, alors qu'Il le conduit à la vie éternelle, qui est la fin de toutes les bonnes œuvres et l'évasion de tous les périls. De cet effet, l'Esprit-Saint répand dans l'âme une certaine confiance, qui exclut la crainte contraire. Et c'est à ce titre que la force est assignée comme un don du Saint-Esprit : il a été dit, plus haut, en effet (1ª-2ªᵉ, q. 68, art. 1, 2), que les dons regardent la motion de l'âme par l'Esprit-Saint ». — Voilà donc l'objet propre du don du Saint-Esprit, qui s'appelle la force et correspond à la vertu du même nom. Comme la vertu, ce don regarde la crainte et en quelque sorte l'audace. Mais tandis que la crainte et l'audace que modère la vertu de force, ne regardent que les périls qu'il est au pouvoir de l'homme de surmonter ou de subir, la crainte et la confiance que domine ou qu'excite le don de force regardent des périls ou des maux qu'il n'est absolument pas au pouvoir de l'homme de surmonter : c'est la séparation même que fait la mort d'avec tous les biens de la vie présente, sans donner, par elle-même, le seul bien supérieur qui les compense et les

supplée à l'infini, apportant tout bien et excluant tout mal, savoir l'obtention effective de la vie éternelle. Cette substitution effective de la vie éternelle à toutes les misères de la vie présente, malgré toutes les difficultés ou tous les périls qui peuvent se mettre en travers du bien de l'homme, y compris la mort elle-même qui les résume tous, est l'œuvre exclusive de l'action propre de l'Esprit-Saint. Aussi bien n'appartient-il qu'à Lui de mouvoir effectivement l'âme de l'homme vers cette substitution, en telle sorte que l'homme possède en lui la confiance ferme et positive qui lui fait mépriser la plus souveraine de toutes les craintes et s'attaquer en quelque sorte à la mort elle-même pour en triompher.

C'est ce que nous confirme le saint Docteur lui-même dans sa réponse *ad primum*. « La force qui est une vertu, nous dit-il, perfectionne l'âme, à l'effet de supporter n'importe quels périls et de tenir contre eux ; mais elle ne suffit point à donner la confiance d'échapper à n'importe quels périls », y compris celui de la mort et de tous les maux que la mort entraîne ou peut entraîner ; « ceci appartient à la force qui est un don du Saint-Esprit ». — C'est par le don de force, que l'homme est rendu, au sens parfait et absolu de ce mot, vainqueur de la mort, en telle sorte qu'on pourrait assigner comme objet propre de ce don, pour autant que l'action de l'homme, par le mouvement et l'aspiration de son âme sous la motion de l'Esprit-Saint, y peut participer : la victoire sur la mort !

L'*ad secundum* fait observer que « les dons n'ont pas les mêmes actes, dans la Patrie, qu'ils ont sur cette terre ; mais ils ont là-Haut leurs actes autour de la jouissance ou de la fruition de la fin. Aussi bien l'acte » du don de « la force y sera de jouir de la pleine sécurité à l'endroit des peines et des maux ».

L'*ad tertium* répond que « le don de force regarde la vertu de force, non pas seulement en tant qu'elle consiste à tenir contre les périls », ce qui est son objet propre et la constitue dans sa raison de vertu spéciale, surtout s'il s'agit des périls de mort, « mais aussi selon qu'elle consiste à accomplir n'importe quel bien ardu », par où elle peut comprendre sous elle ce qu'il y

a d'héroïque dans les autres vertus, comme dans le fait de renoncer à tous les plaisirs de la terre, dont parlait l'objection, et qui, de soi, en effet, appartient plutôt à la tempérance. « C'est, du reste, à cause de cela, que » parmi les dons qui perfectionnent l'intelligence et doivent diriger les dons subjectés dans la volonté, « nous assignerons au don de force, pour le diriger, le don de conseil, qui semble plutôt se rapporter aux » choses de conseil, ou à ce que nous appelons les « meilleurs biens », comme il a été expliqué dans la question du vœu (q. 88, art. 2); et, en effet, l'héroïsme dans la tempérance, que visait le texte de saint Augustin, appartient à la matière des meilleurs biens ou des conseils.

La force n'est pas seulement une vertu; elle est aussi un don. Car, en plus de la force qui perfectionne l'âme à l'effet de tenir contre tous les périls, même les périls de mort, il faut, dans l'ordre surnaturel et divin qui est celui de la foi, qu'il y ait encore une force qui donne la confiance de triompher de n'importe quels périls ou de n'importe quels maux, y compris la mort, et de parvenir à la fin de toutes les œuvres bonnes, quelque ardues qu'elles puissent être, commencées sur cette terre pour avoir leur terme dans la vie éternelle, sans qu'aucune crainte contraire puisse venir à bout de cette confiance. C'est cette dernière force, tout à fait divine, qui constitue proprement le don du Saint-Esprit appelé de ce nom. — Mais nous savons, par ce qui a été dit dans la 1ª-2ᵃᵉ, q. 69, qu'aux dons correspondent certains fruits et certaines béatitudes. Il faut nous demander, ici, quel fruit et quelle béatitude correspondent au don de force. C'est l'objet de l'article suivant.

Article II.

Si la quatrième béatitude; savoir : Bienheureux ceux qui ont faim et soif de la justice, correspond au don de force?

Trois objections veulent prouver que « la quatrième béatitude; savoir : *Bienheureux ceux qui ont faim et soif de la justice*

ne correspond pas au don de force ». — La première arguë de ce que « ce n'est point le don de force qui correspond à la justice, mais plutôt le don de piété. Or, avoir faim et avoir soif de la justice appartient à la vertu de justice. Donc cette béatitude appartient plutôt au don de piété qu'au don de force ». — La seconde objection fait remarquer que « la faim et la soif de la justice implique le désir du bien. Or, ceci appartient proprement à la charité, à laquelle ne correspond point le don de force, mais plutôt le don de piété, comme il a été vu plus haut (q. 45). Donc cette béatitude ne correspond pas au don de force, mais au don de sagesse » — La troisième objection dit que « les fruits sont la suite des béatitudes ; parce que la délectation est de la raison même de béatitude », au sens de complément requis essentiellement par la béatitude, « comme il est dit au livre I de l'*Éthique* (ch. VIII, n. 10 et suiv.; de S. Th., leç. 13). Or, dans les fruits, il ne semble pas qu'il y ait quelque chose ayant trait à la force. Donc il n'y a pas non plus quelque béatitude qui lui corresponde ».

L'argument *sed contra* est un texte de « saint Augustin », qui « dit, au livre du *Sermon du Seigneur sur la Montagne* (liv. I, ch. IV) : *La force convient à ceux qui ont faim : ils peinent, en effet, désirant la joie que donnent les vrais biens, et veulent détourner leur amour des biens terrestres* ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous fait observer que « comme il a été dit plus haut (q. 121, art. 2), saint Augustin attribue les béatitudes aux dons, selon l'ordre de l'énumération, en tenant compte toutefois d'une certaine convenance » ou d'un certain rapport. « Et c'est pourquoi il attribue la quatrième béatitude, qui est celle de la faim et de la soif de la justice, au quatrième don, qui est le don de la force. Mais il y a cependant entre eux une certaine convenance. Comme il a été dit, en effet (art. préc.), le don de force porte sur les choses ardues. Or, c'est chose très ardue que quelqu'un non seulement fasse les œuvres vertueuses qui sont dites communément œuvres de justice, mais qu'il les fasse avec une sorte de désir insatiable; chose qui peut être signifiée par la faim et la soif de la justice ».

L'*ad primum* explique que « comme le dit saint Chrysostome, *sur saint Matthieu* (hom. XV), la justice peut s'entendre ici », dans le texte de la béatitude, « non pas seulement au sens de la justice particulière, mais aussi pour la justice universelle » ou générale ; « laquelle comprend toutes les œuvres des vertus ; comme il est dit au livre V de l'*Éthique* (ch. 1, n. 14 ; de S. Th., leç. 2). Et, dans ces œuvres des vertus, ce qu'il y a de » particulièrement âpre et « ardu est précisément ce que se propose la force qui est le don », ainsi que nous l'avons vu à l'*ad tertium* de l'article précédent.

L'*ad secundum* rappelle que « la charité est la racine de tous les dons et de toutes les vertus, comme il a été dit plus haut (q. 23, art. 8, *ad* 2um ; 1^{a}-2^{ae}, q. 68, art. 4, *ad* 3um). Et voilà pourquoi tout ce qui appartient à la force peut appartenir aussi à la charité », bien qu'à un titre différent.

L'*ad tertium* déclare que « parmi les fruits, sont marquées deux choses qui correspondent suffisamment au don de force ; savoir : la *patience*, qui consiste à supporter les maux ; et la *longanimité*, qui peut regarder, dans ce qu'elles ont de prolongé, l'attente et la réalisation des biens ».

Il ne nous reste plus qu'une question à examiner au sujet de la force. C'est la question des préceptes qui s'y rapportent.

QUESTION CXL

DES PRÉCEPTES DE LA FORCE

Cette question comprend deux articles :

1° Des préceptes de la force elle-même.
2° Des préceptes de ses parties.

Article Premier.

Si c'est à propos que dans la loi divine sont donnés les préceptes de la force?

Trois objections veulent prouver que « ce n'est pas à propos que dans la loi divine les préceptes de la force sont donnés ». — La première fait observer que « la loi nouvelle est plus parfaite que la loi ancienne. Or, dans la loi ancienne sont donnés certains préceptes de la force, comme on le voit au *Deutéronome,* ch. xx (v. 1 et suiv.). Donc, dans la loi nouvelle aussi, certains préceptes de la force devaient être donnés ». — La seconde objection dit que « les préceptes affirmatifs semblent l'emporter sur les préceptes négatifs; car les affirmatifs incluent les négatifs, mais non inversement. C'est donc mal à propos que dans la loi divine sont donnés seulement des préceptes négatifs de force, défendant la crainte ». — La troisième objection rappelle que « la force est une des vertus principales, ainsi qu'il a été vu plus haut (q. 123, art. 11, 1ª-2ªᵉ, q. 61, art. 2). Or, les préceptes sont ordonnés aux vertus comme à leur fin; d'où il suit qu'ils doivent leur être proportionnés. Par conséquent, les préceptes de la force auraient dû, eux aussi », comme ceux de la justice, « être placés parmi les préceptes du Décalogue, qui sont les principaux préceptes de la loi ».

L'argument *sed contra* s'autorise de ce qu' « on le voit par la tradition de l'Écriture-Sainte » ; il ne se peut pas, en effet, que ce qui se trouve dans la Sainte-Écriture ne soit parfaitement ordonné, selon qu'il convient à la fin de son auteur principal qui est Dieu.

Au corps de l'article, saint Thomas déclare que « les préceptes de la loi sont ordonnés à l'intention du législateur. Il s'ensuit que selon les diverses fins que le législateur se propose, il faut que les préceptes de la loi soient diversement institués. Aussi bien voyons-nous que même dans les choses humaines, autres sont les préceptes démocratiques, autres les préceptes royaux, autres les préceptes d'un tyran » ou d'un despote. « Or, la fin de la loi divine est que l'homme adhère à Dieu. Il faudra donc que les préceptes de la loi divine, tant au sujet de la force qu'au sujet des autres vertus, soient donnés selon qu'il convient à l'ordination de l'esprit vers Dieu. Et c'est pourquoi il est dit, dans le *Deutéronome*, ch. xx (v. 3, 4) : *Ne les redoutez point; parce que le Seigneur votre Dieu est au milieu de vous; et Il combattra pour vous contre vos adversaires.* — Les lois humaines, au contraire, sont ordonnées à de certains biens mondains ; selon la condition desquels les préceptes de la force se trouvent donnés dans les lois humaines ». — On aura remarqué cette raison transcendante du caractère de la force et de ses préceptes dans l'ordre de la loi divine ; et comme, d'un trait, elle les distingue de tout ce qui est seulement humain dans l'ordre de la vertu.

L'*ad primum* explique comment toutefois « l'Ancien Testament avait des promesses temporelles ; tandis que le Nouveau a les promesses spirituelles et éternelles, ainsi que le dit saint Augustin *Contra Fauste* (liv. IV, ch. III). Et voilà pourquoi il fut nécessaire que dans l'ancienne loi le peuple fût instruit de la manière dont il devrait combattre corporellement, pour acquérir ses possessions terrestres. Dans la loi nouvelle, au contraire, les hommes devaient être instruits de la manière dont ils parviendraient, en combattant spirituellement, à la possession de la vie éternelle ; selon cette parole marquée en saint Matthieu (ch. XI, v. 12) : *Le Royaume des*

cieux souffre violence, et ce sont les violents qui l'emportent. Aussi bien, saint Pierre a également ce précepte, dans sa première épître, chapitre dernier (v. 8, 9) : *Votre adversaire, le démon, semblable à un lion rugissant, rôde tout autour, cherchant qui dévorer : résistez-lui forts, dans la foi ;* et, en saint Jacques, ch. IV (v. 7) : *Résistez au démon ; et il s'enfuira loin de vous.* — Mais, ajoute saint Thomas, parce que, cependant, les hommes qui tendent aux biens spirituels peuvent en être détournés par les périls corporels, il fallait aussi que fussent donnés dans la loi divine », même sous le Testament nouveau, « des préceptes de force pour supporter fortement les maux temporels ; selon cette parole » de Notre-Seigneur « en saint Matthieu, ch. X (v. 28) », où nous trouvons un si sublime défi jeté à tous les maux qui peuvent nous assaillir ici-bas : « *Ne craignez point ceux qui tuent le corps* ». — C'est tout le programme du combat spirituel à soutenir par le chrétien dans cette vie, que nous trouvons indiqué d'un mot dans cette admirable réponse de saint Thomas.

L'*ad secundum* fait observer que « la loi, dans ses préceptes, a une instruction commune » ou générale, qui s'adresse à tous. « Or, les choses à faire dans les périls ne peuvent pas être ramenées à quelque chose de commun ou de général, comme les choses à éviter ». Si, en effet, la tactique de la fuite, à l'endroit du mal, est facile à indiquer d'un mot, celle de l'attaque peut varier à l'infini, selon la diversité des cas. « Et voilà pourquoi les préceptes de la force sont plutôt donnés en mode de préceptes négatifs qu'en mode de préceptes affirmatifs » ou positifs. C'est, d'ailleurs, surtout par la fuite, ou encore par l'exclusion de la crainte, qu'on triomphe du mal du péché ou des périls temporels qui pourraient l'amener.

L'*ad tertium* répond que « selon qu'il a été dit (q. 122, art. 1), les préceptes du Décalogue sont donnés dans la loi, comme les premiers principes, qui tout de suite doivent être, pour tous, choses connues. C'est pour cela que les préceptes du Décalogue durent porter principalement sur les actes de la justice, dans lesquels se trouve manifestement la raison de chose due ; et non pas sur les actes de la force, parce qu'il ne paraît

pas aussi manifestement qu'il soit dû que quelqu'un ne redoute pas les périls de mort ».

Dans la loi divine, sont donnés comme il convient les préceptes qui ont trait à la force. Car, surtout dans la loi nouvelle, où tout est ordonné à fixer l'esprit de l'homme en Dieu, l'homme est invité, sous forme de précepte négatif, à ne pas craindre les maux temporels, et, sous forme de précepte positif, à combattre sans relâche son plus mortel ennemi qui est le démon. — Que penser des préceptes relatifs aux parties de la force : devons-nous dire qu'eux aussi sont marqués comme il convient dans la loi divine? C'est ce qu'il nous faut maintenant examiner; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article II.

Si c'est à propos que sont donnés dans la loi divine les préceptes relatifs aux parties de la force?

Trois objections veulent prouver que « c'est mal à propos que sont donnés dans la loi divine les préceptes relatifs aux parties de la force ». — La première dit que « comme la patience et la persévérance sont des parties de la force, pareillement aussi la magnificence et la magnanimité ou la confiance, ainsi qu'on le voit par ce qui a été dit plus haut (q. 128). Or, au sujet de la patience, il y a des préceptes qui sont donnés dans la loi divine (*Ecclésiastique*, ch. II, v. 4; S. Luc, ch. XXI, v. 19; *Rom.*, ch. XII, v. 12); de même aussi, au sujet de la persévérance (S. Matth., ch. X, v. 22; I *aux Corinth.*, ch. XV, v. 58; *Hébreux*, ch. XII, v. 7). Donc, pour la même raison, il eût fallu que fussent donnés certains préceptes touchant la magnificence et la magnanimité ». — La seconde objection déclare que « la patience est la vertu qui est le plus nécessaire, étant *la gardienne des autres vertus*, comme dit saint Grégoire (hom. XXXV, sur l'*Évangile*). Or, touchant les autres vertus sont donnés des préceptes d'une façon absolue. Il n'eût donc pas fallu que touchant la patience soient donnés des préceptes

qui s'entendent selon de *la préparation de l'âme*, comme dit saint Augustin dans le livre du *Sermon sur la Montagne* » (liv. I, ch. XIX). — La troisième objection fait observer que « la patience et la persévérance sont des parties de la force, comme il a été dit (q. 128; q. 136, art. 4; q. 137, art. 2). Or, au sujet de la force, ne sont pas donnés des préceptes affirmatifs » en ce qui regarde les périls de mort, « mais seulement des préceptes négatifs, comme il a été vu plus haut (art. préc., *ad* 2um). Donc, pareillement, au sujet de la patience et de la persévérance, il n'aurait pas fallu que soient donnés des préceptes affirmatifs, mais seulement des préceptes négatifs ».

L'argument *sed contra* s'autorise de ce que « le contraire est acquis par ce qu'on trouve dans l'Écriture-Sainte ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond, d'un mot, que « la loi divine instruit l'homme à la perfection de toutes les choses qui sont nécessaires pour bien vivre. Or, l'homme a besoin, pour bien vivre, non seulement des vertus principales, mais aussi des vertus secondaires et adjointes. Et c'est pourquoi, dans la loi divine, de même que sont donnés les préceptes qui conviennent touchant les actes des vertus principales, de même aussi sont donnés les préceptes qui conviennent touchant les actes des vertus secondaires et adjointes ». — Nous voyons, par ce corps d'article, qu'il faut toujours compléter, dans l'ordre de la morale, les prescriptions marquées formellement dans le Décalogue par les prescriptions indiquées dans les autres livres de la Sainte-Écriture et implicitement contenues d'ailleurs dans les préceptes du Décalogue, comme il a été expliqué à la question 100 de la *Prima-Secundæ*. Nous voyons aussi, par là, que la méthode la plus excellente et la plus facile en même temps que la plus sûre de donner dans toute sa perfection l'enseignement moral est de suivre l'ordre même des vertus, comme a su si bien le faire notre saint Docteur, dans toute la *Secunda-Secundæ*.

L'*ad primum* marque excellemment la différence qui existe, en ce qui est des préceptes, entre la magnificence et la magnanimité, d'une part, et la patience et la persévérance, d'autre part. « La magnificence et la magnanimité n'appartiennent au genre

de la force qu'en raison d'une certaine excellence de grandeur qu'elles considèrent à l'endroit de leur matière propre. Et parce que les choses qui touchent à l'excellence tombent plutôt sous les conseils de la perfection que sous les préceptes de la nécessité; à cause de cela il n'y avait pas à donner des préceptes touchant la magnificence et la magnanimité : mais plutôt des conseils. Les afflictions, au contraire, et les peines de la vie présente appartiennent à la patience et à la persévérance, non en raison d'une certaine grandeur considérée en elles, mais en raison du genre même » de ces matières. « Et c'est pourquoi ont été donnés des préceptes touchant la patience et la persévérance ».

L'*ad secundum* fait observer que « comme il a été dit plus haut (q. 3, art. 2; 1ª-2ªᵉ, q. 71, art. 5, *ad 3ᵘᵐ*; q. 100, art. 10), les préceptes affirmatifs, bien qu'ils obligent toujours, n'obligent pas cependant à tout moment, mais selon les temps et les lieux. De même donc que les préceptes affirmatifs qui portent sur les autres vertus doivent être pris selon la préparation de l'âme, en ce sens que l'homme doit être prêt à les accomplir quand besoin sera, de même aussi les préceptes de la patience ». Il n'y a donc là rien d'anormal, dans les préceptes relatifs à la patience, comme le supposait à tort l'objection.

L'*ad tertium* declare que « la force, selon qu'elle se distingue de la patience et de la persévérance, porte sur les plus grands périls; dans lesquels il faut agir avec plus de précaution, et où il ne faut point déterminer en particulier ce qu'il y a à faire. La patience, au contraire, et la persévérance, ont pour objet les afflictions et les peines d'ordre moindre. Et voilà pourquoi on peut davantage, à leur sujet, déterminer ce qui doit être fait, surtout en général ou d'une manière universelle ».

Les préceptes, donnés dans l'Écriture-Sainte, au sujet des parties de la force, sont excellemment tout ce qu'ils doivent être, car, il n'y est donné des préceptes, d'ailleurs positifs ou affirmatifs, qu'au sujet de la patience et de la persévérance, comme portant sur les choses ordinaires de la vie; au sujet, au contraire, de la magnificence et de la magnanimité, comme

portant sur des choses qui appartiennent plutôt à l'ordre de la perfection, il n'est point donné de préceptes, mais seulement des conseils.

Après la justice et ses parties, nous avions dû traiter, dans l'ordre des vertus, de la force et des parties de la force. — Nous n'avons plus, maintenant, pour clore tout le traité des vertus, considérées dans leur détail, qu'à étudier la dernière des grandes vertus cardinales, savoir la tempérance, et les parties qui s'y rattachent. — « Nous traiterons : d'abord, de la tempérance elle-même (q. 141, 142); secondement, de ses parties (q. 143-169); troisièmement, de ses préceptes (q. 170). — Au sujet de la tempérance elle-même, il faut considérer : premièrement, la tempérance elle-même (q. 141); secondement, les vices qui lui sont opposés (q. 142) ». — Ainsi donc l'étude de la tempérance elle-même va faire l'objet de la question suivante.

QUESTION CXLI

DE LA TEMPÉRANCE

Cette question comprend huit articles :

1° Si la tempérance est une vertu?
2° Si elle est une vertu spéciale?
3° Si elle porte seulement sur les concupiscences et les délectations?
4° Si elle porte seulement sur les délectations du toucher?
5° Si elle porte sur les délectations du goût en tant que goût, ou seulement en tant que toucher?
6° Quelle est la règle de la tempérance?
7° Si elle est une vertu cardinale ou principale?
8° Si elle est la plus grande des vertus?

Le seul énoncé des titres que nous venons de lire peut nous faire pressentir jusqu'à quel fond d'analyse psychologique et physiologique saint Thomas va porter ses investigations au cours du traité que nous abordons. Ce sera une fête pour l'intelligence et pour la raison morale, de suivre le saint Docteur dans sa merveilleuse étude, en ces matières par elles-mêmes très délicates et qui occupent une telle place dans l'ordre de la vie humaine. Nulle part ailleurs, plus qu'ici, son regard si pur, si serein, si lumineux, si haut et si précis tout ensemble, ne lui a mérité, parmi les docteurs de l'Église, son beau titre de Docteur Angélique.

Des huit articles qui composent cette première question, les deux premiers étudient la raison de vertu, dans la tempérance; les articles 4-5, sa matière; l'article 6, sa règle; les articles 7 et 8, sa dignité. — Venons tout de suite à l'article premier.

Article Premier.

Si la tempérance est une vertu?

Trois objections veulent prouver que « la tempérance n'est pas une vertu ». — La première, allant au plus profond de la question, en ce qu'elle a d'éternel et par conséquent de plus actuel dans les objections que les hommes se feront toujours contre la tempérance, dit qu' « aucune vertu ne répugne à l'inclination naturelle; pour ce motif, qu'*en nous il y a une aptitude naturelle à la vertu*, comme il est dit au livre II de l'*Éthique* » (ch. I, n. 3; de S. Th., leç. I), et que la vertu n'est que le développement de cette aptitude amenée à sa perfection. « Or, la tempérance détourne des délectations auxquelles la nature incline, comme il est dit au livre II de l'*Éthique* (ch. III, n. I; ch. VIII, n. 8; de S. Th., leç. 3, 8). Donc la tempérance n'est pas une vertu ». — La seconde objection fait observer que « les vertus sont connexes entre elles, comme il a été vu plus haut (1ª-2ªᵉ, q. 65, art. I). Or, il en est qui ont la tempérance et qui n'ont pas les autres vertus; car on en trouve beaucoup qui sont tempérants, lesquels cependant sont avares ou craintifs. Donc la tempérance n'est pas une vertu ». — La troisième objection rappelle qu'à chaque vertu correspond quelque don, comme on le voit par ce qui a été dit plus haut (1ª-2ªᵉ, q. 68, art. 4). Or, il ne semble pas qu'à la tempérance quelque don corresponde; puisque dans ce que nous avons déjà vu tous les dons ont été attribués aux autres vertus (q. 8, 9, 19, 45, 52, 121, 139). Donc la tempérance n'est pas une vertu ».

L'argument *sed contra* en appelle à « saint Augustin », qui « dit » expressément, « au livre VI de *la Musique* (ch. XV) : *C'est la vertu qui s'appelle la tempérance* ».

Au corps de l'article, saint Thomas part de cette vérité, énoncée plus haut (1ª-2ªᵉ, q. 55, art. 3), qu' « il est de la raison de la vertu, d'incliner l'homme au bien. Or, le bien de l'homme consiste *à être selon la raison*, comme le dit saint Denys au

ch. IV des *Noms Divins* (de S. Th., lec. 22). Il s'ensuit que la vertu humaine est celle qui incline à ce qui est selon la raison. D'autre part, il est manifeste qu'à cela incline la tempérance; car son nom même implique une certaine modération ou un certain *tempérament*, que fait la raison. Donc la tempérance est une vertu ».

L'*ad primum* doit être noté avec le plus grand soin. Il explique que « la nature incline à ce qui convient à chaque être. Et donc l'homme recherche naturellement la délectation qui lui convient. Mais, parce que l'homme, en tant que tel, est raisonnable, il s'ensuit que ces délectations conviennent à l'homme, qui sont selon la raison. Et de celles-là, la tempérance n'en détourne point; mais plutôt de celles qui sont contre la raison. Par où l'on voit que la tempérance n'est pas contraire à l'inclination de la nature humaine, mais convient avec elle. Elle est contraire cependant à l'inclination de la nature bestiale non soumise à la raison ». — Voilà la grande vérité qu'il importe le plus de retenir au début de ce traité de la tempérance. Elle coupe court à tous les faux reproches et aux protestations intéressées de la mauvaise nature, qui, voulant régner, dans l'homme, sur les ruines de la raison, prétend blâmer et condamner ce que la droite raison réclame et bénit au plus haut point.

L'*ad secundum*, du reste, pose le principe qui nous permettra de rejeter ce qui serait une fausse tempérance et que par suite la droite raison n'approuvera jamais. « La tempérance, selon qu'elle a d'une manière parfaite la raison de vertu, n'est point sans la prudence, dont manquent tous ceux qui sont vicieux »; et même si elle garde une certaine apparente conformité avec la vraie vertu de tempérance, quand la prudence fait défaut, il y aura toujours quelque chose à reprendre en elle. Saint Thomas en conclut, répondant à la difficulté de l'objection, que « ceux qui manquent des autres vertus, étant soumis aux vices opposés, n'ont pas la tempérance qui est une vertu; mais », s'ils en pratiquent les actes, « ils pratiquent les actes de cette vertu en raison d'une certaine disposition naturelle, au sens où certaines vertus imparfaites sont naturelles

aux hommes, comme il a été dit plus haut (1ª-2ᵃᵉ, q. 63, art. 1); ou en raison d'une disposition acquise par l'habitude, laquelle, sans la prudence, n'a point la perfection de la raison, ainsi qu'il a été dit plus haut » (*Ibid.*, q. 68, art. 4, *ad 1ᵘᵐ*).

L'*ad tertium* déclare qu' « à la tempérance aussi répond un certain don, et c'est le don de crainte, par lequel l'homme refrène les délectations de la chair; selon cette parole du psaume (CXVIII, v. 120) : *Que votre crainte achève d'exterminer en moi les révoltes de la chair.* — Toutefois, le don de crainte regarde principalement Dieu, qu'il évite d'offenser; et, à ce titre, il correspond à la vertu d'espérance, comme il a été dit plus haut (q. 19, art. 9, *ad 1ᵘᵐ*). Mais, d'une façon secondaire, il peut regarder tout ce que l'homme fait pour éviter d'offenser Dieu. Et, parce que l'homme a le plus besoin de la crainte divine pour fuir les choses qui attirent le plus, sur lesquelles porte la tempérance, à cause de cela le don de crainte correspond aussi à la tempérance ». — Cette réponse nous explique pourquoi, dans la division du traité de la tempérance, saint Thomas n'a pas annoncé une partie distincte devant traiter du don qui correspond à cette vertu, comme il l'avait fait pour les autres grandes vertus dans tous les traités qui ont précédé. Ce n'est pas que la tempérance n'ait pas de don qui lui corresponde; mais il a été déjà traité de ce don, qui est le don de crainte, quand il s'est agi de la vertu d'espérance à laquelle il correspond tout d'abord. Il n'y avait donc pas à en traiter de nouveau ici.

La tempérance est une vertu. Car elle incline l'homme au bien. Impliquant, en effet, un certain tempérament ou une certaine mesure qui est l'œuvre de la raison, il s'ensuit qu'elle incline à ce qui est selon la raison ; et cela même est le vrai bien de l'homme. — Mais pouvons-nous parler ici de vertu spéciale? La tempérance ne serait-elle pas plutôt une certaine condition de vertu qui se retrouverait dans toutes les vertus? C'est ce qu'il nous faut maintenant considérer; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article II.

Si la tempérance est une vertu spéciale?

Trois objections veulent prouver que « la tempérance n'est pas une vertu spéciale ». — La première arguë d'une parole de « saint Augustin », qui dit, « au livre des *Mœurs de l'Église* (ch. xv), qu'il appartient à la tempérance de *se garder à Dieu dans une parfaite intégrité et sans corruption aucune*. Or, ceci convient à chaque vertu. Donc la tempérance est une vertu générale ». — La seconde objection en appelle à « saint Ambroise », qui « dit, au livre I *des Devoirs* (ch. xliii), que *dans la tempérance surtout on attend et on cherche la tranquillité de l'âme*. Or, ceci appartient à toutes les vertus. Donc la tempérance est une vertu générale ». — La troisième objection est un texte de « Cicéron », qui « dit, au livre I *des Devoirs* (ch. xxvii), que *le beau ne peut pas être séparé de l'honnête*, et que *tout ce qui est juste est beau*. Or, le beau se considère proprement dans la tempérance, comme il est dit au même endroit ». Et nous-mêmes parlerons de belle vertu, à son sujet ou au sujet de l'une de ses parties. « Donc la tempérance n'est pas une vertu spéciale ».

L'argument *sed contra* se réfère à l'autorité d' « Aristote », qui, « au livre II (ch. vii, n. 3; de S. Th., leç. 8) et au livre III (ch. x, n. 1; de S. Th., leç. 19), fait de la tempérance une vertu spéciale ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous fait observer que « selon la coutume du langage humain, certains noms communs sont appliqués par mode de restriction aux choses qui sont les plus importantes parmi toutes celles qui se trouvent contenues sous cette généralité ; et c'est ainsi que le mot Ville (en latin *Urbs*) est pris par antonomase pour Rome » : auquel sens on a encore aujourd'hui la formule *Urbi et Orbi*, quand on veut désigner certains actes pontificaux s'adressant à la Ville et au Monde. « De même donc le nom de tempérance peut se

prendre d'une double manière. D'abord, selon la généralité de sa signification. Et, dans ce sens, la tempérance n'est pas une vertu spéciale, mais générale; parce que le nom de tempérance signifie un certain *tempérament* ou une certaine modération et mesure que la raison établit dans les opérations et dans les passions humaines; ce qui est commun à toute vertu morale. Toutefois, la tempérance diffère, par la raison, de la force, même selon que toutes deux se prennent comme vertus générales. Car la tempérance détourne des choses qui attirent contrairement à l'ordre de la raison ; tandis que la force pousse à supporter ou à attaquer les choses qui feraient que l'homme se détournerait du bien de la raison. Mais, si la tempérance se considère par antonomase, selon qu'elle refrène l'appétit à l'endroit des choses qui sont le plus alléchantes pour l'homme, alors elle est une vertu spéciale, comme ayant une matière spéciale; comme, du reste, aussi, la force ».

L'*ad primum* répond que « l'appétit de l'homme se corrompt surtout par les choses qui attirent l'homme et l'amènent à se détourner de la règle de la raison et de la loi divine. Et, à cause de cela, de même que le nom de tempérance peut se prendre d'une double manière : d'une façon commune; et par mode d'excellence; — pareillement aussi l'intégrité que saint Augustin attribue à la tempérance ».

L'*ad secundum* déclare que « les choses sur lesquelles porte la tempérance sont le plus de nature à troubler l'âme, parce qu'elles sont essentielles à l'homme, comme il sera dit plus loin (art. 4, 5). Et voilà pourquoi la tranquillité de l'âme est attribuée à la tempérance par mode d'une certaine excellence, quoiqu'elle convienne d'une façon commune à toutes les vertus ».

L'*ad tertium* dit que « quoique la beauté convienne à chaque vertu, cependant elle est attribuée, par mode d'excellence, à la tempérance, pour une double raison. Premièrement, selon la raison commune de la tempérance, à laquelle appartient une certaine proportion mesurée et qui convienne, en quoi consiste la raison de la beauté, comme on le voit par saint Denys, au chapitre IV des *Noms Divins* (de S. Th., leç. 5; cf. I p., q. 5,

art. 4, *ad 1um*; de notre Commentaire, t. I, p. 189). Secondement, parce que les choses à propos desquelles la tempérance refrène les mouvements de l'appétit sont ce qu'il y a de plus bas dans l'homme et qui lui convient selon la nature bestiale, comme il sera dit plus loin (art. 7, obj. 1 ; art. 8, *ad 1um*; q. 142, art. 4); et voilà pourquoi l'homme est le plus de nature à être enlaidi par ces choses. D'où il suit que la beauté s'attribue surtout à la tempérance comme étant la vertu qui s'oppose le plus à la laideur ou à la souillure dans l'homme. C'est pour la même raison que l'honnête est surtout attribué à la tempérance. Saint Isidore dit, en effet, au livre des *Étymologies* (liv. X, lettre H) : *On appelle honnête, celui qui n'a rien de honteux; car l'honnêteté se prend comme l'état de l'honneur;* et cet état se considère surtout dans la tempérance, parce qu'elle repousse les vices qui sont le plus dégradants, comme il sera dit plus loin » (q. 142, art. 4). — Nous aurons, en effet, à revenir plus loin sur toutes ces remarques si profondes et si pleines d'intérêt, que saint Thomas se contente de nous indiquer ici en passant.

La tempérance, prise par antonomase, est une vertu spéciale. Car elle ne désigne point, en général, toute modération ou tout tempérament apporté par la raison dans les mouvements affectifs de l'homme tendant vers ce qui l'attire; mais la modération ou le tempérament apporté par la raison dans les mouvements affectifs de l'homme tendant vers ce qui l'attire *le plus*. — Il nous faut maintenant examiner cette matière spéciale de la vertu de tempérance. Et, à ce sujet, saint Thomas se demande d'abord, si elle consiste dans les concupiscences ou les désirs et les délectations ou les plaisirs. C'est, en effet, par là, nous l'avons vu, qu'elle se distingue de la force. Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article III.

Si la tempérance porte seulement sur les concupiscences et les délectations?

Trois objections veulent prouver que « la tempérance ne porte pas seulement sur les concupiscences et les délectations ». — La première est un texte de « Cicéron », qui « dit, dans sa *Rhétorique* (liv. II, ch. LIV), que la tempérance est *la domination ferme et modérée de la raison sur la passion et les autres mouvements impétueux de l'âme qui ne conviennent pas*. Or, les mouvements impétueux de l'âme désignent toutes les passions de l'âme. Donc il semble que la tempérance ne porte pas seulement sur les concupiscences et les délectations ». — La seconde objection arguë de la définition de « *la vertu* », qui « *porte sur ce qui est difficile et qui est bon* (*Éthique*, liv. II, ch. III, n. 10; de S. Th., leç. 3). Or, il semble qu'il est plus difficile de tempérer la crainte, surtout à l'endroit des périls de mort, que de modérer les concupiscences et les délectations, que l'on méprise en raison de la douleur ou des périls de mort, comme saint Augustin le dit, au livre des *Quatre-vingt-trois questions* (q. XXXVI). Donc il semble que la vertu de tempérance ne se considère pas surtout à l'endroit des concupiscences et des délectations ». — La troisième objection fait remarquer qu' « à la tempérance, appartient *la grâce de la modération*, comme le dit saint Ambroise, au livre I du *Devoir* (ch. XLIII). Et Cicéron dit, au livre I du *Devoir* (ch. XXVII) qu'à la tempérance appartient *tout apaisement des troubles de l'âme et la mesure des choses*. Or, il faut établir la mesure, non seulement dans les concupiscences et les délectations, mais encore dans les actes extérieurs et en n'importe laquelle des choses extérieures. Donc la tempérance ne porte pas seulement sur les concupiscences et les délectations ».

L'argument *sed contra* cite « S. Isidore », qui « dit, au livre des *Étymologies* (cf. *Du souverain Bien*, ch. XXXVII, XLII), que la

tempérance est ce par quoi *la passion et la concupiscence est refrénée* ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous rappelle que « comme il a été dit plus haut (q. 123, art. 12 ; q. 136, art. 1), à la vertu morale appartient la conservation du bien de la raison contre les passions qui répugnent à la raison. Or, le mouvement des passions de l'âme est d'une double sorte, comme il a été dit plus haut, quand il s'agissait des passions (1ª-2ªᵉ, q. 23, art 2) : l'un, selon que l'appétit sensible poursuit ou recherche les biens sensibles et corporels ; l'autre, selon qu'il fuit les maux sensibles et corporels. Le premier de ces deux mouvements de l'appétit sensible répugne surtout à la raison par le manque de mesure. C'est qu'en effet, les biens sensibles et corporels, considérés selon leur espèce, ne répugnent point à la raison, mais plutôt la servent, comme des instruments dont la raison se sert pour atteindre sa propre fin. Ils lui répugnent surtout selon que l'appétit sensible y tend sans garder le mode ou la mesure de la raison. Et, à cause de cela, à la vertu morale il appartient proprement de modérer ces sortes de passions qui impliquent la poursuite du bien. Le mouvement, au contraire, de l'appétit sensible fuyant les maux sensibles, est surtout contraire à la raison, non pas pour le manque de mesure, mais plutôt selon son effet : en ce sens que l'homme, tandis qu'il fuit les maux sensibles et corporels, qui parfois accompagnent le bien de la raison, s'éloigne par conséquent de ce bien de la raison lui-même. Et c'est pourquoi il appartient à la vertu morale dans ces sortes de mouvements de donner de la fermeté dans le bien de la raison. — De même donc que la vertu de force, qui a dans son concept de donner de la fermeté, consiste surtout à l'endroit de la passion qui regarde la fuite des maux corporels, savoir la crainte ; et, par voie de conséquence, porte aussi sur l'audace, qui s'attaque aux choses terribles, sous l'espoir d'un certain bien ; — pareillement, aussi, la tempérance, qui implique une certaine modération, consiste surtout à l'endroit des passions qui tendent aux biens sensibles, savoir la concupiscence ou le désir, et la délectation ; et, par voie de conséquence, porte encore sur les tristesses qui proviennent de l'absence de

ces sortes de délectations : car, de même que l'audace présuppose les choses terribles; de même cette tristesse provient de l'absence de ces délectations ». — Il eût été difficile de mettre mieux en lumière le caractère propre des deux grandes vertus de force et de tempérance, en ce qui est de leur mode d'agir respectif et des passions qu'elles ont pour objet de maintenir dans l'ordre de la raison.

L'*ad primum* explique que « comme il a été dit plus haut, quand il s'agissait des passsions (1ª-2ªᵉ, q. 24, aliàs 25, art. 1, 2), les passions qui regardent la fuite du mal présupposent les passions qui regardent la poursuite du bien ; et les passions de l'irascible présupposent les passions du concupiscible. Il suit de là que la tempérance en imposant directement la mesure aux passions du concupiscible tendant vers le bien, impose, par une certaine voie de conséquence, la mesure à toutes les autres passions, en tant qu'à la modération des premières suit la modération de celles qui viennent après. Celui qui, en effet, n'a que des désirs modérés, n'aura, par voie de conséquence, que des espoirs modérés et il s'attristera aussi modérément de l'absence des choses désirées ».

L'*ad secundum* fait observer que « la concupiscence ou le désir implique un certain mouvement impétueux de l'appétit vers la chose qui plaît, lequel mouvement a besoin d'être refréné; et c'est ce que fait la tempérance. Mais la crainte implique un certain retrait de l'âme s'éloignant de certains maux; et contre cela, l'homme a besoin de la fermeté d'âme; ce que donne la force. Et voilà pourquoi la tempérance est proprement à l'endroit des concupiscences; et la force, à l'endroit des craintes ».

L'*ad tertium* dit que « les actes extérieurs procèdent des passions intérieures de l'âme. Et, à cause de cela, leur modération dépend de la modération des passions intérieures ».

La tempérance, proprement et directement, porte seulement sur les passions de l'appétit concupiscible qui sont le désir et le plaisir. C'est qu'en effet, impliquant essentiellement la raison de mesure ou de tempérament, son objet doit être surtout les

passions qui se portent vers les biens sensibles. — Mais, ici encore, nous avons à préciser; car les passions qui se portent vers les biens sensibles se spécifient selon la diversité de ces objets. De quels objets s'agira-t-il, quand nous parlons des désirs ou des plaisirs que règle ou que modère la tempérance. S'agira-t-il seulement des désirs et des plaisirs qui portent sur l'objet du sens du toucher? Saint Thomas va nous répondre à l'article suivant, l'un des plus importants, avec celui qui viendra après, de tout le traité de la tempérance.

Article IV.

Si la tempérance porte sur les concupiscences et les délectations du toucher?

Cinq objections veulent prouver que « la tempérance ne porte pas seulement sur les concupiscences et les délectations du toucher ». — La première en appelle à « saint Augustin », qui « dit, au livre des *Mœurs de l'Église* (ch. XIX), que *le rôle de la tempérance est de contenir et d'apaiser les désirs qui nous font soupirer après les choses qui nous détournent des lois de Dieu et des fruits de sa bonté.* Et, un peu après, il ajoute que *l'office de la tempérance est de mépriser toutes les séductions corporelles et la louange du peuple.* Or, il n'y a pas que les désirs des délectations du toucher, qui nous détournent des lois de Dieu, mais aussi les désirs des délectations des autres sens, qui, du reste, font partie, elles aussi, des séductions corporelles ; et, pareillement, les désirs des richesses, ou encore de la gloire mondaine ; en raison de quoi il est dit, dans la première Épître *à Timothée*, chapitre dernier (v. 10), que *la racine de tous les maux est la cupidité.* Donc la tempérance ne porte pas seulement sur les désirs des délectations du toucher ». — La seconde objection apporte le texte, déjà connu, d' « Aristote », qui « dit, au livre IV de l'*Éthique* (ch. III, n. 4; de S. Th., leç. 8), que *celui qui est digne de petites choses et qui se contente de ces choses est tempérant, mais n'est pas magnanime.* Or, les honneurs, petits ou

grands, dont il est parlé en cet endroit, ne sont point chose où l'on se délecte selon le sens du toucher, mais selon la perception » psychique ou « de l'âme. Donc la tempérance ne porte pas seulement sur les délectations du toucher ». — La troisième objection dit que « les choses qui sont d'un même genre paraissent appartenir par la même raison à la matière de quelque vertu. Or, toutes les délectations des sens paraissent être d'un même genre. Donc, par une même raison, elles appartiennent à la matière de la tempérance ». — La quatrième objection fait observer que « les délectations spirituelles sont plus grandes que les délectations corporelles, comme il a été vu plus haut, quand il s'agissait des passions », dans un article qu'on ne saurait trop relire à l'occasion de la question présente (1ª-2ªᵉ, q. 31, art. 5). « Or, parfois, en raison des désirs des délectations spirituelles, il en est qui s'éloignent des lois de Dieu et de l'état de la vertu ; par exemple, en raison de la curiosité de la science; et aussi bien fût-ce la science que le démon promit au premier homme, dans la *Genèse* (ch. III, v. 5), quand il dit : *Vous serez comme des dieux, sachant le bien et le mal.* Donc la tempérance ne porte pas seulement sur les délectations du toucher ». — La cinquième objection déclare que « si les délectations du toucher étaient la matière propre de la tempérance, la tempérance porterait sur toutes les délectations du toucher. Or, elle ne porte point sur toutes; par exemple, sur celles qui consistent dans le jeu. Donc les délectations du toucher ne sont pas la matière propre de la tempérance ».

L'argument *sed contra* oppose l'autorité d' « Aristote », qui « dit, au livre III de l'*Éthique* (ch. x, n. 9 ; de S. Th., leç. 20), que la tempérance est proprement à l'endroit des désirs et des délectations du toucher ».

Au corps de l'article, saint Thomas prend acte de ce que, « comme il a été dit (art. précéd.), il en est de la tempérance à l'endroit des concupiscences et des délectations comme de la force à l'endroit des craintes et des audaces. Or, la force porte sur les craintes et les audaces par rapport aux maux les plus grands, qui détruisent ou éteignent la nature elle-même, et qui sont les périls de mort. Il s'ensuit que pareillement il fau-

dra que la tempérance porte sur les concupiscences ou les désirs des plus grandes délectations. Et parce que la délectation suit l'opération connaturelle, les délectations seront d'autant plus véhémentes qu'elles suivront des opérations plus naturelles. D'autre part, ces opérations sont le plus naturelles aux animaux, qui conservent la nature de l'individu par ce qui nourrit et qui abreuve, et la nature de l'espèce par l'union des sexes. Il s'ensuit que la tempérance est proprement à l'endroit des délectations attachées au boire et au manger, et à l'endroit des délectations qui regardent les opérations sexuelles. Comme, de par ailleurs, ces sortes de délectations suivent le sens du toucher, il demeure que la tempérance porte sur les délectations du toucher ».

L'*ad primum* fait obsrver que « dans ces textes », cités par l'objection, « saint Augustin semble prendre la tempérance, non pas selon qu'elle est une vertu spéciale ayant une matière déterminée, mais selon qu'à elle appartient la mesure ou la modération de la raison en n'importe quelle matière, ce qui appartient à la condition générale de la vertu. — Toutefois, ajoute saint Thomas, on peut dire aussi que celui qui est à même de refréner les plus grandes délectations pourra à bien plus forte raison refréner les délectations moindres. Et, par suite, il appartient à la tempérance, principalement et proprement, de modérer les concupiscences du toucher; mais aussi, d'une façon secondaire, les autres concupiscences ».

L'*ad secundum* dit qu' « Aristote, en cet endroit, réfère le nom de tempérance à la modération des choses extérieures, alors que l'homme tend à certaines choses qui lui sont proportionnées; et non selon que ce nom se rapporte à la modération des affections de l'âme, laquelle appartient à la vertu de tempérance ».

L'*ad tertium* nous avertit que « les délectations des autres sens n'ont point le même rapport dans les hommes et dans les autres animaux. Dans les autres animaux, des autres sens ne sont causées des délectations que dans l'ordre aux objets sensibles du toucher; c'est ainsi que le lion se délecte à la vue du cerf ou en entendant sa voix, en vue de la nourriture » ou de

la proie que le cerf va être pour lui. « L'homme, au contraire, se délecte selon les autres sens, non pas seulement pour cela, mais aussi pour le rapport ou l'harmonie des choses sensibles »; à cause de la raison qui est en lui et que les sens ont pour mission de servir. « Il suit de là qu'à l'endroit des délectations des autres sens, en tant qu'elles se réfèrent aux délectations du toucher, la tempérance s'exercera, non d'une façon principale, mais par voie de conséquence. Mais en tant que les objets sensibles des autres sens sont chose qui plaît en raison de leur convenance ou de leur proportion, comme si l'homme se délecte et prend plaisir dans un son bien harmonisé, cette délectation n'appartient pas à la conservation de la nature; et, à cause de cela, ces passions n'ont point ce caractère de chose principale, dans l'ordre des délectations se trouvant dans l'homme, qui fasse que la tempérance prise par antonomase, se dise à leur sujet ». — Ces délectations, qui sont plutôt les délectations de l'artiste ou de l'homme raisonnable en tant que tel et non en tant qu'animal, ne relèvent pas à proprement parler de la tempérance, vertu spéciale et distincte dans l'ordre des plus grandes délectations à maîtriser, lesquelles, dans l'homme, étant donné sa nature d'être sensible, sont les délectations du toucher en tant qu'elles servent à la conservation de l'individu ou de l'espèce. — On aura remarqué ce qu'il y a de profondeur dans le point de doctrine que vient de nous signaler saint Thomas. Nous le retrouverons, sous un nouveau jour, à l'article suivant.

L'*ad quartum* confirme la remarque et l'explication que nous soulignions tout à l'heure, à la fin de la réponse précédente, « Les délectations spirituelles, nous dit saint Thomas, bien que selon leur nature elles soient plus grandes que les délectations corporelles, cependant elles ne sont point également perçues par les sens. D'où il suit qu'elles n'affectent point avec autant de véhémence l'appétit sensible, contre le mouvement impétueux duquel le bien de la raison est conservé par la vertu morale ». — « On peut dire aussi », ajoute le saint Docteur, en une réponse vraiment d'or, « que les délectations spirituelles, à les prendre en elles-mêmes, sont selon la raison. Et,

par suite, il n'y a pas à les refréner, si ce n'est d'une façon accidentelle, en tant, par exemple, qu'une délectation spirituelle fait obstacle à une autre meilleure et qu'il faut plutôt vouloir ».

L'*ad quintum* répond que « toutes les délectations du sens du toucher n'appartiennent point à la conservation de la nature. Et voilà pourquoi il n'est point nécessaire que sur elles toutes porte la tempérance » ; mais seulement, comme il a été dit, sur celles qui ont trait au boire et au manger ou à l'union des sexes.

C'est donc uniquement sur les délectations ou les plaisirs de la table et des sexes, que porte proprement la grande vertu de tempérance, considérée sous sa raison de vertu spéciale et par antonomase, dans l'ordre de la modération ou du tempérament à apporter aux mouvements de la partie affective sensible. Car, étant dans l'ordre des plaisirs ce qu'est la force dans l'ordre des périls, il faut qu'elle porte sur ce qu'il y a de plus grand dans cet ordre-là, ou de plus véhément; et ceci ne peut être que ce qui intéresse les opérations les plus nécessaires à la conservation de la nature humaine soit dans l'individu soit dans l'espèce tout entière. — Un dernier point nous reste à préciser, en ce qui est de cette matière propre de la vertu de tempérance. Il a trait au sens du goût. C'est qu'en effet le sens du goût a ceci de particulier qu'il a quelque chose du sens du toucher en même temps que de lui-même. La question est donc de savoir si les plaisirs attachés à ce sens relèvent de la tempérance, uniquement sous leur raison de plaisirs du toucher, ou aussi sous leur raison propre de plaisirs du goût ; et, par la même occasion, nous aurons à redire un mot plus explicite encore de ce qui regarde les plaisirs des autres sens. Cet article va compléter merveilleusement la doctrine de l'article précédent. On pourrait l'appeler l'article par excellence de la vie du monde, et de ce qu'il en faut penser touchant ce qui en fait le fond, quelques trompeuses qu'en puissent être la surface ou les apparences. — Nous allons lire cet article avec toute l'attention qu'il mérite.

Article V.

Si la tempérance porte sur les délectations propres au goût?

Trois objections veulent prouver que « la tempérance porte sur les délectations propres au goût ». — La première dit que « les délectations » ou les plaisirs « du goût consistent dans les mets et dans les boissons, plus nécessaires à la vie de l'homme que les délectations » ou les plaisirs « des sens, appartenant au toucher. Or, d'après ce qui a été dit (art. préc.), la tempérance porte sur les délectations » ou les plaisirs « des choses qui sont nécessaires à la vie de l'homme. Donc la tempérance porte sur les délectations propres au goût, plus encore que sur les délectations propres au toucher ». — La seconde objection fait observer que « la tempérance porte sur les passions plus que sur les choses elles-mêmes. Or, comme il est dit au livre II *de l'Ame* (ch. III, n. 3; de S. Th., leç. 5), *le toucher paraît être le sens de l'aliment*, quant à la substance même de l'aliment », distinguant entre l'aliment utile et l'aliment nuisible; « *la saveur, au contraire*, qui est l'objet propre du goût, *est comme le plaisir des aliments* », le goût ayant pour office de distinguer ce qui est bon ou ce qui est mauvais, ce qui plaît ou ce qui déplaît, dans les aliments. « Donc la tempérance porte sur le goût plus que sur le toucher ». — La troisième objection déclare que « comme il a été dit au livre VII de l'*Éthique* (ch. IV, n. 1, 4; ch. VII, n. 1; de S. Th., leç. 4, 7), *les mêmes choses sont la matière ou l'objet de la tempérance et de l'intempérance, de la continence et de l'incontinence, de la persévérance et de la mollesse*, à laquelle appartiennent les délices. Or, aux délices semble appartenir la délectation qui est dans les saveurs, lesquelles appartiennent au goût. Donc la tempérance porte sur les délectations propres au goût ».

L'argument *sed contra* cite un mot très net d' « Aristote », qui « dit que la tempérance et l'intempérance *paraissent peu ou point du tout faire usage du goût* ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle que « comme il a été dit (art. préc.), la tempérance consiste à l'endroit des principales délectations, qui appartiennent le plus à la conservation de la vie humaine soit dans l'espèce soit dans l'individu. Or, dans ces délectations » ou dans l'usage des choses qui les procurent, « on peut considérer quelque chose à titre de chose principale, ou à titre de chose secondaire. — A titre de chose principale, on considère l'usage même de la chose nécessaire » à la conservation de la vie humaine soit dans l'espèce soit dans l'individu : « par exemple, l'usage de la femme, qui est nécessaire à la conservation de l'espèce; ou l'usage de la nourriture et de la boisson, qui sont nécessaires à la conservation de l'invidu. Or, cet usage même des choses nécessaires a une certaine délectation essentielle qui lui est adjointe. — A titre de chose secondaire, se considère, à l'endroit de l'un et l'autre usage, quelque chose qui fait que l'usage donne plus de plaisir : tels, par exemple, la beauté et les atours de la femme; telle, la saveur agréable dans les mets ou encore l'odeur » et le parfum et le fumet. — « Nous disons donc que la tempérance porte principalement sur la délectation du toucher, qui, de soi, est attachée à l'usage même des choses nécessaires, dont l'usage consiste dans le toucher. Quant aux délectations » ou aux plaisirs « du goût, de l'odorat, de la vue », de l'ouïe, « c'est d'une façon secondaire que la tempérance et l'intempérance s'y référeront : pour autant que les objets propres de ces sens servent à l'usage agréable des choses nécessaires appartenant au sens du toucher », et, par suite, y excitent. « Toutefois, parce que le goût est plus rapproché du toucher que les autres sens; à cause de cela, la tempérance porte davantage sur lui que sur eux ».

Tout est à souligner et à retenir dans ce corps d'article de saint Thomas, si lumineux et si profond. — Nous y voyons que ce qui est à la base de la vie du monde, ce qui en fait le fond essentiel, c'est la recherche des plaisirs attachés à l'usage même, en ce qu'il a de substantiel, si l'on peut ainsi dire, des deux grandes catégories de biens nécessaires à la conservation de la vie humaine soit dans l'espèce soit dans l'individu. Ces

deux sortes de biens sont le rapport des sexes; et la nourriture et la boisson. C'est à cela qu'est ordonné le tréfonds de la vie du monde. Mais, parce que l'homme, en plus de l'animal, possède la raison, qui projette comme un reflet d'elle-même jusque sur la vie de ses sens, il s'ensuit qu'en plus du sens du toucher, seul immédiatement en cause dans les jouissances dont il s'agit, les autres sens de l'homme sont de nature à apporter ou à joindre leur appoint pour que les jouissances du sens du toucher soient elles-mêmes plus raffinées et plus senties. Et, sans doute, les jouissances de ces autres sens peuvent être recherchées pour elles-mêmes, ou même pour servir aux opérations supérieures de la raison : chose qui constitue alors le côté noble et beau et vraiment exquis ou de soi toujours honnête de la vie du monde et de la culture ou de la civilisation qu'on peut voir s'y épanouir. Mais, étant donné la pente de la nature humaine et le côté impérieux ou tyrannique de ses besoins essentiels, il se trouve qu'en fait, la très grande partie de la vie du monde, en ce qu'elle affecte même de plus recherché et de plus raffiné ou de plus exquis dans les arts qui y président, tend d'elle-même, si on ne la surveille avec le plus grand soin pour la maintenir dans l'ordre de la raison, à faciliter et à promouvoir la recherche, même en dehors de l'honnête, de ce qui a trait à la double jouissance brutale du sens du toucher. Car, suivant le mot si profond de saint Thomas, tout ce raffinement des arts et du luxe contribue à rendre plus attrayant l'usage des deux catégories de biens requis pour la conservation de la nature humaine soit dans l'espèce soit dans l'individu; comme, par exemple, « la beauté et les atours de la femme; ou encore le fumet savoureux des aliments recherchés : — *circa utrumque usum est aliquid quod facit ad hoc quod usus sit magis delectabilis : sicut pulchritudo et ornatus feminae; et sapor delectabilis in cibo, et etiam odor* ». — Quelle clarté ne projette pas, sur toute la vie du monde, ce merveilleux article de saint Thomas.

L'*ad primum* déclare que « l'usage lui-même des aliments et la délectation qui le suit essentiellement appartient au toucher; ce qui fait dire à Aristote au livre II *de l'Ame* (ch. III, n. 3; de

S. Th., leç. 5), que *le toucher est le sens de l'aliment : nous sommes nourris, en effet, par ce qui est chaud et ce qui est froid, ce qui est humide et ce qui est sec* »; et ce sont là les qualités *tangibles*, qui appartiennent en propre au sens du toucher. « Quant au goût, il lui appartient de discerner les saveurs, qui contribuent au plaisir de l'aliment, en tant qu'elles sont les signes de la nourriture qui convient ».

L'*ad secundum* complète ces explications déjà si précises. « La délectation de la saveur est quelque chose qui se surajoute; tandis que la délectation du toucher appartient de soi à l'usage de la nourriture et de la boisson ».

L'*ad tertium* répond dans le même sens. « Les délices consistent principalement dans la substance même de l'aliment; et secondairement dans la saveur exquise ou recherchée et dans la préparation des aliments ».

Bien que la tempérance, sous sa raison propre de tempérance, ne porte directement que sur les plaisirs du sens du toucher intéressé au plus haut point dans les opérations qui regardent la conservation de la vie humaine pour l'espèce ou pour l'individu, son action de vigilance s'étend aussi aux plaisirs des autres sens, et plus spécialement du sens du goût, en tant qu'ils se rapportent, eux aussi, à titre de complément ou de condiment savoureux et d'excitant approprié, aux plaisirs plus fonciers du sens du toucher. — Cette vigilance de la tempérance, qui est d'une importance extrême pour l'honnêteté de la vie humaine, demandera une règle qui y préside et la dirige. Quelle sera cette règle? Sur quoi se fondera la tempérance pour discerner ce qu'il faut prendre et ce qu'il faut laisser dans ces plaisirs si essentiels ou tant de nature à être recherchés parmi les hommes? Question intéressante, s'il en fut; et dont la solution complétera excellemment la doctrine si importante des deux articles que nous venons de lire. Saint Thomas va y répondre à l'article qui suit.

Article VI.

Si la règle de la tempérance doit se prendre selon la nécessité de la vie présente?

Le sens de ces mots « selon la nécessité de la vie présente » nous apparaîtra de lui-même, en lisant le texte du saint Docteur. — Trois objections veulent prouver que « la règle de la tempérance ne doit pas se prendre selon la nécessité de la vie présente ». — La première arguë de ce que « le supérieur ne se règle point sur l'inférieur. Or, la tempérance, parce qu'elle est une vertu de l'âme, est supérieure à la nécessité corporelle. Donc la règle de la tempérance ne doit pas se prendre selon la nécessité corporelle ». — La seconde objection déclare que « quiconque dépasse la règle pèche. Si donc la nécessité corporelle », ou simplement ce qu'il faut pour la conservation de la vie de l'individu et de l'espèce, « était la règle de la tempérance, quiconque userait de quelque délectation au-dessus ou au delà de la nécessité de la nature, qui se contente de très peu de chose, pécherait contre la tempérance. Et ceci paraît ne pas être à propos ». — La troisième objection dit, en sens inverse, que « nul ne pèche en atteignant la règle. Si donc la nécessité corporelle était la règle de la tempérance, quiconque userait de quelque délectation pour la nécessité corporelle, par exemple pour la santé, serait indemne de tout péché. Et ceci encore paraît être faux. Donc la nécessité corporelle n'est pas la règle de la tempérance. »

L'argument *sed contra* est un texte de « saint Augustin », qui « dit, au livre des *Mœurs de l'Église* (ch. XXI) : *L'homme tempérant a dans les choses de cette vie la règle confirmée par l'un et l'autre Testament, de ne rien aimer de ces choses-là, de n'y rien considérer comme digne en soi de son désir; mais d'en prendre autant qu'il suffit pour la nécessité de cette vie et de ses devoirs, avec la mesure de qui utilise, non avec le désir ou l'avidité de celui qui aime* ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle ce grand prin-

cipe, que « comme on le voit par ce qui a été déjà dit (q. 123, art. 12), le bien de la vertu morale consiste surtout dans l'ordre de la raison; car *le bien de l'homme est d'être selon la raison*, comme le dit saint Denys, au chapitre IV des *Noms Divins* (de S. Th., leç. 22). Or, le bien de la raison consiste surtout en ce que la raison ordonne certaines choses à la fin; et c'est dans cet ordre, que consiste surtout le bien de la raison : le bien, en effet, a raison de fin, et la fin elle-même est la règle des choses qui sont pour la fin. D'autre part, tout ce qu'il y a de choses pouvant donner du plaisir, qui viennent à l'usage de l'homme, tout cela est ordonné à quelque nécessité ou à quelque besoin de cette vie comme à sa fin. Il s'ensuit que la tempérance prend la nécessité de cette vie comme règle des choses agréables dont elle use; en ce sens qu'elle en use autant que le requiert la nécessité de cette vie ».

L'*ad primum* appuie sur cette doctrine du corps de l'article. « Comme il vient d'être dit, la nécessité de cette vie a raison de règle en tant qu'elle est la fin. Or, il faut considérer que parfois autre est la fin du sujet qui agit, et autre la fin de la chose même qu'il fait : c'est ainsi que la fin de la construction est la maison; mais parfois la fin de celui qui construit est le gain. Nous dirons donc que la fin et la règle de la tempérance elle-même est la béatitude; mais la fin et la règle de la chose dont elle use est la nécessité de la vie humaine, dans les limites de laquelle se trouve ce qui vient à l'usage de la vie ».

L'*ad secundum*, particulièrement important, explique que « la nécessité de la vie humaine peut s'entendre d'une double manière : d'abord, selon qu'on appelle nécessaire *ce sans quoi la chose ne peut absolument pas être*, à la manière dont la nourriture est nécessaire pour l'animal; ensuite, selon qu'on appelle nécessaire *ce sans quoi la chose ne peut pas être comme il convient* (cf. *Métaphysique*, liv. IV, ch. V, n. 1; de S. Th., liv. V, leç. 6; et liv. XI, ch. VII, n. 5; de S. Th., liv. XII, leç. 7). La tempérance ne considère pas seulement la première nécessité; mais elle considère aussi la seconde; et c'est pourquoi Aristote dit, au livre III de l'*Ethique* (ch. XI, n. 8; de S. Th., leç. 21),

que *le tempérant recherche les choses agréables, ou pour la santé, ou pour son parfait état.* Quant aux autres choses qui ne sont point nécessaires pour cela, elles peuvent s'y rapporter d'une double manière. Quelques-unes, en effet, sont un obstacle pour la santé ou pour son parfait état. De celles-là le tempérant n'use jamais; car ce serait pécher contre la tempérance. D'autres n'y font pas obstacle », bien qu'elles n'y soient point nécessaires, au double sens qui a été dit. « De celles-là le tempérant use modérément, selon le lieu et le moment et selon que le demandent les convenances de ceux avec qui il vit. Aussi bien Aristote dit que le tempérant accepte même les autres choses agréables, savoir qui ne sont point nécessaires à la santé ou à son parfait état, qui ne sont pourtant pas un obstacle à cette double fin ». — Ce n'est donc pas simplement le strict nécessaire qu'accepte la vertu de tempérance, comme telle; ni même seulement et d'une façon absolue ou irréductible, ce qui complète utilement ce nécessaire et concourt au parfait état de la vie du corps : mais aussi, selon que les circonstances si multiples et si différentes qui entourent la vie de société parmi les hommes le demanderont, ce qui peut constituer un véritable *extra*, nullement nécessaire même au parfait état de cette vie du corps, mais qui concourt à l'agrément et au charme de la vie humaine sur cette terre. — Quelle sagesse et quel *tempérament* de saine raison dans cette admirable doctrine.

L'*ad tertium* complète ce lumineux enseignement. « Comme il vient d'être dit, la tempérance regarde la nécessité selon les convenances de cette vie. Or, cette convenance ne se prend pas seulement en raison de ce qui convient au corps; mais aussi selon la convenance des choses extérieures, comme sont les richesses et les charges ou les emplois; et bien plus encore selon les convenances de l'honnêteté. Et c'est pourquoi Aristote ajoute (à l'endroit précité), que dans les choses agréables dont usera le tempérant, il ne considérera pas seulement qu'elles ne soient pas un obstacle pour la santé et le parfait état du corps; mais aussi qu'elles ne soient pas *en dehors du bien*, c'est-à-dire contre l'honnêteté, et qu'elles ne soient pas *au-*

dessus de la substance, c'est-à-dire au-dessus de ses moyens ou de ses richesses. Et saint Augustin dit, au livre des *Mœurs de l'Église* (ch. XXI); que le tempérant regarde non seulement *la nécessité de cette vie*, mais aussi celle *des devoirs* ». — Nous voyons, par cette réponse, que jamais la saine vertu de tempérance n'acceptera quoi que ce soit, ayant trait au bien-être du corps, quelque utile ou même quelque nécessaire que cela puisse paraître à cette vie du corps, si cela est en opposition, en quelque manière que ce soit, avec la parfaite honnêteté qui règle dans leur ensemble tous les rapports de l'homme avec Dieu, ou de l'homme avec les autres hommes, ou encore de l'homme avec lui-même dans les diverses parties subordonnées qui constituent sa nature.

Dans ce qu'elle doit prendre ou qu'elle doit laisser des délectations ou des plaisirs attachés à l'usage du sens du toucher dans les opérations ordonnées à la conservation de la vie humaine pour l'espèce ou pour l'individu, et dans les plaisirs des autres sens, notamment du sens du goût, la vertu de tempérance se règle toujours sur la nécessité de la vie présente; c'est-à-dire qu'elle n'approuve la recherche ou l'acceptation de ces plaisirs que dans la mesure où les opérations qu'ils accompagnent et les biens sensibles qui en sont l'objet, sont nécessaires à la conservation de la vie corporelle de l'homme, en entendant cela non pas seulement de ce qui est absolument indispensable à la conservation de la vie, mais encore de tout ce qui peut contribuer à son parfait épanouissement, pourvu toutefois qu'il ne s'agisse jamais de franchir les limites de l'honnête ou de ce qui convient à l'homme dans sa nature d'être raisonnable vivant en rapports déterminés et très spéciaux soit avec Dieu soit avec les autres hommes. — Nous connaissons, de la tempérance, sa raison de vertu, sa matière ou son objet, sa règle. Il ne nous reste plus qu'à nous enquérir de sa dignité. Là-dessus, saint Thomas se demande deux choses : premièrement, si la tempérance est une vertu cardinale; secondement, si elle est la plus grande des vertus. — Le premier point va faire l'objet de l'article qui suit.

Article VII.

Si la tempérance est une vertu cardinale?

Trois objections veulent prouver que « la tempérance n'est pas une vertu cardinale ». — La première déclare que « le bien de la vertu morale dépend de la raison. Or, la tempérance porte sur les choses qui sont le plus éloignées de la raison, savoir les délectations qui nous sont communes avec les brutes, comme il est dit au livre III de l'*Éthique* (ch. x, n. 8 ; de S. Th., leç. 19). Donc la tempérance ne semble pas être une vertu principale ». — La seconde objection dit que « plus une chose est impétueuse, plus elle est difficile à refréner. Or, la colère, que refrène la mansuétude, semble être plus impétueuse que la concupiscence, que la tempérance refrène. Il est dit, en effet, dans les *Proverbes*, ch. xxvii (v. 4) : *La colère n'a point de miséricorde, ni la fureur qui éclate; et l'impétuosité d'un esprit excité, qui pourra la supporter?* Donc la mansuétude est une vertu plus importante que la tempérance ». — La troisième objection rappelle que « l'espérance est un mouvement de l'âme plus important que le désir ou la concupiscence, comme il a été vu plus haut (1ª-2ªᵉ, q. 24, alias 25, art. 4). Or, l'humilité refrène la présomption de l'espoir immodéré. Donc l'humilité semble être une vertu plus importante que la tempérance, qui refrène la concupiscence » ou le désir.

L'argument *sed contra* oppose que « saint Grégoire, dans le second livre de ses *Morales* (ch. xlix, ou xxvii, xxxi; cf. liv. XXII, ch. 1), met la tempérance parmi les vertus principales ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous redonne en quelques mots la notion de la vertu cardinale. « Comme il a été dit plus haut (q. 123, art. 11 ; 1ª-2ªᵉ, q. 61, art. 3, 4), on appelle vertu principale ou cardinale, celle qui tire sa louange de ce qu'il y a de principal dans l'une des choses requises communément pour la raison de la vertu. Or, la modération, qui

est requise en toute vertu, est surtout digne de louange dans les délectations du toucher sur lesquelles porte la tempérance : soit parce que ces délectations nous sont plus naturelles, et que par suite il est plus difficile de s'en abstenir et de refréner le désir qu'elles excitent; soit encore parce que leurs objets sont plus nécessaires à la vie présente, comme on le voit par ce qui a été dit (art. 4, 5). Et voilà pourquoi la tempérance est assignée comme vertu principale ou cardinale ».

L'*ad primum* retourne excellemment la difficulté que présentait l'objection. C'est qu'en effet « la vertu d'un agent apparaît d'autant plus grande, qu'elle peut étendre son action à des choses qui sont plus distantes. Par cela donc la vertu de la raison se montre plus grande, qu'elle peut modérer ou régler même les concupisceuces et les délectations qui sont les plus distantes. Aussi bien cela même appartient à l'excellence de la tempérance et à son caractère de vertu principale ou cardinale ».

L'*ad secundum* fait observer que « le mouvement impétueux de la colère est causé par quelque chose d'accidentel, par exemple quelque chose qui blesse et qui attriste; aussi bien, ce mouvement passe vite, quoiqu'il ait une grande violence. Au contraire, la poussée de la concupiscence des délectations du sens du toucher procède d'une cause naturelle. Aussi bien est-elle plus prolongée et plus générale. Et c'est pourquoi il appartient au caractère de vertu principale de pouvoir le refréner ».

L'*ad tertium* déclare que les choses sur lesquelles porte l'espoir sont plus hautes que celles qui sont l'objet de la concupiscence ou du désir; et voilà pourquoi l'espoir est donné comme une passion principale dans l'irascible. Mais les choses qui sont l'objet de la concupiscence et des délectations du toucher, meuvent l'appétit avec plus de véhémence, parce qu'elles sont plus naturelles. Et c'est pourquoi la tempérance, qui établit en elles la mesure, est une vertu principale ».

Des quatre conditions générales qui doivent se retrouver en toute vertu mais qui pourtant sont requises à un degré parti-

culièrement marqué en telle ou telle matière déterminée, ce qui donne alors à la vertu dont cette matière est l'objet propre, le caractère exceptionnel de vertu principale ou cardinale, il en en est une, la modération ou la mesure, qui est requise, à son degré le plus élevé ou le plus difficile, dans la matière propre de la tempérance, savoir les plaisirs du sens du toucher. Il s'ensuit que la tempérance est l'une des quatre grandes vertus cardinales, avec la force, la justice et la prudence. — Mais, parmi ces vertus cardinales elles-mêmes, devrons-nous dire que la tempérance occupe une place privilégiée; et que, par exemple, elle doit être tenue pour la plus excellente et la plus grande. C'est ce qu'il nous faut maintenant examiner; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article VIII.

Si la tempérance est la plus grande des vertus?

Trois objections veulent prouver que « la tempérance est la plus grande des vertus ». — La première cite un texte « de saint Ambroise », qui « dit, au livre I des *Devoirs* (ch. XLIII), que *dans la tempérance surtout se considère et se recherche le soin de l'honnête et l'attention du beau*. Or, la vertu est louable en tant qu'elle est honnête et belle. Donc la tempérance est la plus grande des vertus ». — La seconde objection déclare qu' « il appartient à la vertu plus grande d'opérer ce qui est plus difficile. Or, il est plus difficile de refréner les concupiscences et les délectations du toucher, que de rectifier les actions extérieures : et la première de ces deux choses appartient à la tempérance, tandis que la seconde appartient à la justice. Donc la tempérance est une plus grande vertu que la justice ». — La troisième objection dit que « plus une chose est commune » ou générale et universelle, « plus elle paraît être nécessaire et meilleure. Or, la force porte sur les périls de mort, qui se présentent plus rarement que les plaisirs du toucher, lesquels se présentent tous les jours; d'où il suit que l'usage de la tempé-

rance est plus général que celui de la force. Donc la tempérance est une plus noble vertu que la force ».

L'argument *sed contra* est un texte d' « Aristote », qui « dit, au livre I de sa *Rhétorique* (ch. IX, n. 6), que *les plus grandes vertus sont celles qui sont le plus utiles aux autres; et, à cause de cela, nous honorons le plus ceux qui sont forts et ceux qui sont justes* ».

Au corps de l'article, saint Thomas en appelle au mot si fameux d' « Aristote » qui « dit, au livre I de l'*Éthique* (ch. II, n. 8; de S. Th., leç. 2), que *le bien de la multitude est chose plus divine que le bien d'un seul.* Il suit de là que plus une vertu appartient au bien de la multitude, plus elle est excellente. Or, la justice et la force appartiennent plus au bien de la multitude que la tempérance; car la justice consiste dans les rapports qui nous unissent aux autres; et la force dans les périls des guerres que l'on court pour le salut commun; tandis que la tempérance modère seulement les concupiscences et les délectations des choses qui regardent l'homme lui-même. Il s'ensuit manifestement que la justice et la force sont des vertus plus excellentes que la tempérance; et sur elles toutes l'emportent la prudence et les vertus théologales », ces dernières occupant même une place tout à fait à part dans l'ordre et l'excellence des vertus.

L'*ad primum* fait observer que « la beauté et l'honnêteté sont attribuées le plus à la tempérance, non en raison de l'excellence de son bien propre, mais à cause de la laideur ou de la honte du mal contraire dont elle éloigne; en tant qu'elle modère ou règle les délectations qui nous sont communes avec les brutes ».

L'*ad secundum* répond que « la vertu portant *sur ce qui est difficile et sur ce qui est bon* (liv. II de l'*Éthique*, ch. III, n. 10; de S. Th., leç. 3), la dignité de la vertu se considère plus selon la raison de bien, où la justice l'emporte, que selon la raison de difficile où la tempérance a le dessus ».

L'*ad tertium* déclare que « cette communauté » ou cette généralité « qui fait qu'une chose appartient à la multitude des hommes, fait plus pour l'excellence de la bonté que celle qui

se considère selon qu'une chose arrive fréquemment : et la force l'emporte dans la première, tandis que la tempérance l'emporte dans la seconde. Aussi, la force est purement et simplement meilleure ; bien qu'à certains égards, la tempérance soit au-dessus non seulement de la force, mais encore de la justice ».

A parler purement et simplement de l'ordre des vertus, la tempérance, parmi les quatre vertus cardinales, est celle qui vient en dernier lieu : parce que, tandis que la prudence occupe la première place, comme étant dans la raison elle-même, la justice et la force vont directement au bien de la multitude, alors que la tempérance ne regarde que le bien du sujet lui-même. Et, sans doute, elle peut, elle aussi, concourir de la manière la plus efficace au bien de la multitude, en prévenant ces maux affreux que sont, par exemple, l'alcoolisme ou la dépopulation ; mais ce n'est qu'indirectement ou par voie de conséquence : son objet propre n'est pas le bien de la multitude, mais le bien de l'individu, par la modération de ses appétits sensuels ou sexuels, qui sont de nature à troubler en lui l'harmonie de son être.

Après avoir étudié la tempérance en elle-même, « nous devons maintenant considérer les vices qui lui sont opposés ». C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION CXLII

DES VICES OPPOSÉS A LA TEMPÉRANCE

Cette question comprend quatre articles :

1° Si l'insensibilité est un péché ?
2° Si l'intempérance est un péché d'enfant ?
3° De la comparaison de l'intempérance à la timidité.
4° Si le vice d'intempérance est le plus honteux ?

Ces quatre articles traitent des deux vices opposés à la tempérance : l'un, par défaut (art. 1) ; l'autre, par excès (art. 2-4).

Article Premier.

Si l'insensibilité est un vice ?

Trois objections veulent prouver que « l'insensibilité n'est pas un vice ». — La première fait observer qu' « on appelle insensibles, ceux qui sont en défaut relativement aux délectations du toucher ». Dans notre langue, le mot *insensible* n'a pas tout à fait le même sens. Il se prend plutôt pour désigner soit ceux qui n'ont pas de cœur et qui sont durs ou sans affection même dans l'intérieur de la famille ; ou encore ceux qui demeurent fermes, malgré tous les assauts de l'affection. Dans le premier sens, l'insensibilité est toujours vicieuse ; dans le second, elle peut être un comble de vertu. Toutefois, bien que le sens ordinaire de ce mot, dans notre langue, ne soit pas le même que celui du mot latin identique, marqué ici, nous le gardons, pour plus de ressemblance entre les deux. L'objection poursuit qu' « être ainsi totalement en défaut par rapport aux délectations du toucher paraît être chose louable et vertueuse ; car il est dit, au livre de Daniel, ch. x (v. 2, 3) : *En ces jours-là,*

moi, Daniel, je fus dans le deuil pendant trois semaines de jours. Je ne mangeai aucun mets délicat; il n'entra dans ma bouche ni viande, ni vin, et je ne me livrai à aucune onction. Donc l'insensibilité n'est pas un péché ». — La seconde objection rappelle que « *le bien de l'homme consiste à être selon la raison,* d'après saint Denys, au ch. IV des *Noms Divins* (de S. Th., leç. 22). Or, s'abstenir de tout ce qui regarde les délectations du toucher promeut au plus haut point l'homme dans le bien de la raison; et c'est ainsi que nous lisons, toujours dans le livre de Daniel, ch. I (v. 17), qu'aux jeunes gens qui usaient de légumes *Dieu donna la science et l'habileté en toute littérature et en toute sagesse.* Donc l'insensibilité, qui, d'une façon universelle, repousse toutes ces sortes de délectations, n'est pas chose vicieuse ». — La troisième objection déclare que « ce par quoi l'on s'éloigne le plus du péché ne semble pas être vicieux. Or, cela surtout est le remède efficace pour s'abstenir du péché, de fuir les délectations ou les plaisirs; ce qui appartient à l'insensibilité. Aristote dit, en effet, au livre II de l'*Éthique* (ch. IX, n. 6; de S. Th., leç. 11), qu'*en rejetant les délectations, nous pécherons moins.* Donc l'insensibilité n'est pas quelque chose de vicieux ».

L'argument *sed contra* dit que « rien ne s'oppose à la vertu que le vice. Or, l'insensibilité s'oppose à la vertu de tempérance; comme on le voit par Aristote, au livre II (ch. VII, n. 3; de S. Th., leç. 8) et au livre III (ch. XI, n. 7; de S. Th., leç. 21), de l'*Éthique.* Donc l'insensibilité est un vice ».

Au corps de l'article, saint Thomas part du grand principe, tant de fois évoqué par lui et qui porte toute la morale; savoir, que « tout ce qui est contraire à l'ordre naturel est vicieux. Or, la nature a apposé la délectation aux opérations nécessaires pour la vie de l'homme. D'où il suit que l'ordre naturel requiert que l'homme use de ces sortes de délectations ou de plaisirs dans la mesure où cela est nécessaire pour la vie humaine, soit quant à la conservation de l'individu, soit quant à la conservation de l'espèce. Si donc il en était qui fuiraient la délectation ou le plaisir au point d'omettre ce qui est nécessaire pour la conservation de la nature, ils pécheraient comme

s'opposant à l'ordre naturel. Et c'est cela qui appartient au vice de l'insensibilité. — Toutefois, poursuit le saint Docteur, il faut savoir que de ces sortes de délectations, suivant ces sortes d'opérations, parfois il est louable ou même nécessaire de s'abstenir, en vue d'une certaine fin. C'est ainsi qu'en vue de la santé corporelle, il en est qui s'abstiennent de certaines délectations dans le boire et le manger ou dans les rapports sexuels. Il en est de même, pour l'exécution ou l'accomplissement de quelque office ou de quelque devoir : et c'est ainsi qu'il est nécessaire que les athlètes ou les soldats s'abstiennent de beaucoup de délectations, pour l'exécution de leur office. Pareillement, les pénitents, à l'effet de recouvrer la santé de l'âme, usent de l'abstinence de certaines choses agréables, comme d'une sorte de diète. De même, les hommes qui veulent vaquer à la contemplation et aux choses divines doivent s'abstraire davantage des choses charnelles. Ni aucune de ces choses n'appartient au vice de l'insensibilité, parce que tout cela est selon la raison droite ». — Ici encore, et toujours, comment ne pas admirer cette ferme raison de notre saint Docteur, l'établissant également loin de tous les excès : et de ceux qui par austérité outrée iraient jusqu'à violenter la nature; et de ceux qui méconnaissant cette même nature en ce qu'elle a de plus élevé dans l'homme, voudraient faire de la raison l'esclave des sens les plus grossiers.

L'*ad primum* explique que « Daniel usait de cette abstinence des choses donnant du plaisir, non qu'il abhorrât les délectations pour elles-mêmes comme si elles étaient mauvaises en soi; mais en vue d'une certaine fin louable; savoir pour se rendre plus apte à la sublimité de la contemplation, en s'abstenant des délectations corporelles. Aussi bien il est, tout de suite après, fait mention, en cet endroit, de la révélation reçue par lui ».

L'*ad secundum* éclaire encore d'un jour nouveau, si possible, la lumineuse doctrine du corps de l'article. « L'homme, rappelle saint Thomas, ne peut pas user de la raison sans les puissances sensitives, qui ont besoin d'un organe corporel, comme il a été vu dans la Première Partie (q. 84, art. 7, 8). Il est donc néces-

saire que l'homme soutienne le corps, pour user de la raison. Or, la sustentation du corps se fait par les opérations qui donnent du plaisir. Et, par suite, le bien de la raison ne peut pas être dans l'homme, s'il s'abstient de toutes les choses pouvant donner du plaisir. Toutefois, l'homme, selon que dans l'accomplissement de l'acte de la raison il aura plus ou moins besoin de la vertu du corps, devra, plus ou moins aussi, user des choses corporelles pouvant donner du plaisir. Et c'est pourquoi les hommes qui ont assumé l'office ou le devoir de vaquer à la contemplation et de transmettre aux autres le bien spirituel, comme par une sorte de propagation spirituelle, s'abstiennent louablement de beaucoup de choses pouvant donner du plaisir, desquelles, ceux à qui il incombe d'office de vaquer aux opérations corporelles et à la génération charnelle ne s'abstiendraient pas louablement ». — Voilà donc nettement marquée la différence essentielle qui existe, sur le grave point qui nous occupe, entre la double catégorie des hommes, selon que les uns vaquent d'office aux choses de la terre et du corps, et selon que les autres vaquent d'office aux choses non moins importantes, certes, de l'esprit et du ciel.

L'*ad tertium* précise que « la délectation doit être laissée pour éviter le péché, non d'une façon totale, mais en telle sorte qu'on ne la recherche pas au delà de ce que la nécessité requiert », en entendant la nécessité au double sens dont il a été parlé dans la question précédente; savoir non pas seulement au sens de nécessité absolue, mais aussi au sens de nécessité relative ou selon que les convenances de l'état de chacun l'exigent ou le comportent.

L'insensibilité, entendue au sens où par haine du plaisir en lui-même on le fuit où qu'il se trouve et l'on va même pour le fuir jusqu'à laisser ce que la nécessité ou les convenances de la vie exigent, est une chose essentiellement vicieuse; car elle est contraire à l'ordre de la nature, et, par suite, à l'intention ou à la volonté de Dieu qui a institué cet ordre. — Que penser, par contre, de l'intempérance? Qu'elle soit un péché, son nom même l'indique. Mais, quand on l'appelle du nom de péché

d'enfant, et l'appellation, nous le verrons, est d'Aristote, cette appellation est-elle juste? Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article II.

Si l'intempérance est un péché d'enfant?

Trois objections veulent prouver que « l'intempérance n'est pas un péché d'enfant ». — La première, « sur cette parole de saint Matthieu, ch. XVIII (v. 3), *à moins que vous ne deveniez comme des enfants* », cite un texte de « saint Jérôme », qui « dit que *l'enfant ne garde pas la colère, frappé il ne se souvient pas, voyant une belle femme il n'éprouve pas du plaisir;* et c'est là chose contraire à l'intempérance. Donc l'intempérance n'est pas un péché d'enfant ». — La seconde objection dit que « les enfants n'ont que des concupiscences naturelles. Or, touchant les concupiscences naturelles, il en est peu qui pèchent par intempérance; comme le note Aristote, au livre III de l'*Éthique* (ch. XI, n. 3; de S. Th., leç. 20). Donc l'intempérance n'est pas un péché d'enfant ». — La troisième objection fait observer que « les enfants doivent être nourris et soignés. La concupiscence, au contraire, et la délectation, sur lesquelles porte l'intempérance, doivent toujours être diminuées et extirpées; selon cette parole de l'Épître *aux Colossiens*, ch. III (v. 5) : *Mortifiez vos membres sur la terre, savoir la concupiscence*, etc. Donc l'intempérance n'est pas un péché d'enfant ».

L'argument *sed contra* est le mot même d' « Aristote », qui a provoqué cet article; lequel « dit, au livre III de l'*Éthique* (ch. XII, n. 5; de S. Th., leç. 22), que *nous transportons le nom de la tempérance aux péchés d'enfant* ».

Au corps de l'article, saint Thomas commence par nous expliquer le sens de cette expression « péché d'enfant ». — « C'est dans un double sens, nous dit-il, qu'on peut parler d'une chose d'enfant. — D'abord, parce qu'elle convient aux enfants. Et, de la sorte, Aristote n'entend point dire que le péché d'intempérance soit chose d'enfant. — D'une autre ma-

nière, en raison d'une certaine ressemblance. Et c'est de cette manière que les péchés d'intempérance sont dits des péchés d'enfant. Le péché d'intempérance, en effet, est un péché d'excès de concupiscence » ou de désir et de convoitise. « Or, la concupiscence ressemble à l'enfant par rapport à trois choses. — Premièrement, en raison de ce que l'une et l'autre recherchent. Comme l'enfant, en effet, de même aussi la concupiscence recherche quelque chose de laid » en ce sens que ni l'enfant ni la concupiscence ne distinguent entre ce qui est laid et ce qui est beau. « La raison en est que le beau, dans les choses humaines, se prend selon qu'une chose est ordonnée d'après la raison ; et c'est pourquoi Cicéron dit, au livre I du *Devoir* (ch. XXVII), que *le beau est ce qui s'harmonise à l'excellence de l'homme en ce où sa nature diffère des autres animaux.* Or, l'enfant ne prend pas garde à l'ordre de la raison » : il va à ce qui lui plaît, que cela ait l'ordre voulu à la raison ou que cela lui soit contraire. « Et, de même, *la concupiscence n'entend point la raison*, comme il est dit au livre VII de l'*Éthique* (ch. VI, n. 1; de S. Th., leç. 6). — Une seconde chose où l'enfant et la concupiscence conviennent, c'est quant à leur développement. L'enfant, en effet, si on le laisse à sa volonté, croît dans sa propre volonté ; et voilà pourquoi il est dit dans l'*Ecclésiastique*, ch. XXX (v. 8) : *Le cheval indompté devient intraitable : ainsi, le fils abandonné à lui-même se précipite.* Pareillement aussi, la concupiscence : quand on la contente, elle prend une plus grande force ; et c'est ce qui fait dire à saint Augustin dans son livre VIII des *Confessions* (ch. V) : *En servant la concupiscence, on engendre la coutume ; et en ne résistant pas à la coutume, on tombe dans la nécessité.* — La troisième chose est le remède qu'on emploie pour l'une et pour l'autre. Car l'enfant est corrigé par le fait qu'on le réprime ; et c'est pourquoi il est dit dans *les Proverbes*, ch. XXIII (v. 13, 14) : *N'épargne pas la correction à l'enfant : tu le frappes de la verge, et tu délivres son âme du séjour des morts.* Et semblablement, si on résiste à la concupiscence, elle se ramène au mode voulu de l'honnêteté. C'est ce que saint Augustin dit, au livre de la *Musique* (ch. XI), qu'*en suspendant l'esprit aux choses spirituelles, et en l'y fixant et en l'y*

maintenant, l'impétuosité de la coutume, c'est-à-dire de la concupiscence charnelle, *est brisée, et, petit à petit, sous le coup de la répression, elle s'éteint. Elle était, en effet, plus grande, quand nous la suivions; elle n'est pas entièrement nulle, mais certainement elle est moindre quand nous la refrénons.* Et c'est pourquoi Aristote dit, au livre III de l'*Éthique* (ch. XII, n. 8; de S. Th., leç. 22), que *comme il faut que l'enfant vive selon le précepte du pédagogue, ainsi l'appétit concupiscible doit répondre à la raison* ». — C'est donc en raison de cette triple similitude qu'on a fait allusion à l'enfant, à l'occasion de la convoitise ou de la concupiscence dont l'excès constitue le vice de l'intempérance.

L'*ad primum* fait observer que « cette raison procède selon le mode où l'on dit être d'enfant ce qui convient aux enfants, mais ce n'est point de cette manière que l'intempérance est appelée un péché d'enfant; c'est en raison d'une certaine similitude, ainsi qu'il a été dit ».

L'*ad secundum* fournit une explication très intéressante de l'expression « concupiscences naturelles », sur laquelle appuyait l'objection. « Une concupiscence peut être dite naturelle, d'une double manière. — D'abord, selon son genre. Et, de la sorte, la tempérance et l'intempérance ont pour objet des concupiscences naturelles : elles portent, en effet, sur les concupiscences des aliments ou des choses sexuelles, qui se réfèrent à la conservation de la nature. — D'une autre manière, une concupiscence peut être dite naturelle quant à l'espèce de ce que la nature requiert pour sa conservation. Et, de la sorte, il n'arrive pas que l'on pèche beaucoup à l'endroit des concupiscences naturelles. La nature, en effet, ne requiert que ce par quoi on subvient à la nécessité de la nature; et dans le désir de ces choses il n'y a point de péché, sinon en raison de l'excès dans la quantité; et ce n'est qu'ainsi qu'on pèche à l'endroit de la concupiscence naturelle » ou du désir de ce que la nature requiert pour sa conservation : tel, le désir de l'aliment nécessaire à la conservation de l'individu; ou encore le désir foncier du rapprochement des sexes pour la conservation de l'espèce, « comme le dit Aristote au livre III de l'*Éthique* (ch. XII, n. 5; de S. Th., leç. 22). Les autres choses, au sujet desquelles il

arrive qu'on pèche beaucoup, sont certains excitants de la concupiscence, qu'a trouvés la curiosité de l'homme » et son raffinement; comme nous le notions à propos de l'article 5 de la question précédente : « tels, les aliments préparés d'une façon recherchée; telles aussi les femmes ornées de leurs atours ». Et nous voyons, de nouveau, par cette remarque de saint Thomas, que le principal danger pour la vertu de tempérance, qu'il s'agisse de cette vertu quant à l'usage des aliments, ou quant aux rapports de l'homme et de la femme, consiste, non pas dans les aliments comme tels, ou dans l'homme et la femme comme tels; mais dans les raffinements du luxe mondain qui s'applique par tous les moyens d'un art corrompu, à exciter le désir de l'homme à l'endroit de ces choses, où la nature, au fond, se contenterait de peu. — Saint Thomas fait remarquer, en finissant, que « sans doute, ces recherches ne conviennent pas beaucoup aux enfants; mais, néanmoins, l'intempérance est appelée un péché d'enfant, pour la raison déjà dite » (au corps de l'article).

L'*ad tertium* accorde que « ce qui appartient à la nature, dans les enfants, doit être augmenté et favorisé ou développé. Mais ce qui appartient au défaut ou au manque de la raison, chez eux, ne doit pas être favorisé, mais corrigé, comme il a été dit » (au corps de l'article). — On aura remarqué la sagesse de cette réflexion et de la distinction qui l'appuie; tout ce qui est conforme à la nature doit être gardé et promu, dans l'enfant, et aussi dans les désirs sensibles dont nous parlons; mais ce qui est une impétuosité inconsidérée et non soumise à la raison doit être réprimé et ordonné selon que la raison le veut.

Le mot d'Aristote, parlant de péché d'enfant au sujet de la tempérance, contient, nous l'avons vu, une doctrine très riche de sens et d'applications morales. La concupiscence, en effet, demeure étrangère à la raison et ne poursuit que son plaisir, comme l'enfant; et, comme l'enfant aussi, devient ce qu'il y a de plus tyrannique, quand on lui cède en tout au gré de ses caprices; tandis que, toujours comme l'enfant, elle se range et

se plie à l'ordre de la raison, quand on la mate et qu'on la réprime. — Après nous avoir dit le caractère ou la nature de ce péché d'intempérance, saint Thomas le compare aux autres péchés, notamment au péché contre la vertu de force, qui s'appelle la témérité ou l'excès dans la peur et dans la crainte, et se demande quel est, de ces deux péchés, le plus grave. Nous aurons sa réponse à l'article qui suit.

Article III.

Si la timidité est un plus grand vice que l'intempérance?

La *timidité*, nous venons de le dire, se prend ici pour la peur qui se manifeste sous forme de lâcheté, faisant fuir le péril, notamment le péril de mort, quand la raison commande de le braver. — Trois objections veulent prouver que la « timidité est un plus grand vice que l'intempérance ». — La première déclare qu' « un vice a sa raison de blâme, du fait qu'il s'oppose au bien de la vertu. Or, la timidité s'oppose à la force, qui est une vertu plus noble que la tempérance, à laquelle l'intempérance s'oppose; comme on le voit par ce qui a été dit plus haut (q. 123, art. 12; q. 148, art. 8). Donc la timidité est un plus grand vice que l'intempérance ». — La seconde objection fait observer que « plus est difficile à vaincre ce en quoi l'homme défaille, moins on le blâme de défaillir; et c'est pourquoi Aristote dit, au livre VII de l'*Éthique* (ch. VII, n. 6; de S. Th., leç. 7), que *si l'homme est vaincu par de trop fortes et trop excessives délectations ou tristesses, on ne s'en étonne pas, mais on lui pardonne.* Or, il est plus difficile de vaincre les délectations que les autres passions; et c'est pourquoi, au livre II de l'*Éthique* (ch. III, n. 10; de S. Th., leç. 3), il est dit qu'*il est plus difficile de combattre contre la volupté que contre la colère*, qui semble » pourtant « être plus forte que la crainte. Donc l'intempérance, qui est vaincue par la délectation, est un moindre péché que la timidité, qui est vaincue par la crainte ». — La troisième objection arguë de ce qu' « il est de la raison

de péché, qu'il soit volontaire. Or, la timidité est plus volontaire que l'intempérance; car nul ne désire d'être intempérant; tandis qu'il en est qui désirent fuir les périls de mort, ce qui appartient à la timidité. Donc la timidité est un plus grave péché que l'intempérance ».

L'argument *sed contra* en appelle à « Aristote », qui « dit, au livre III de l'*Éthique* (ch. XII, n. 1; de S. Th., leç. 22), que *l'intempérance a plus de ressemblance avec le volontaire que la timidité.* Donc elle a plus de la raison de péché ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit qu' « un vice peut se comparer à un autre d'une double manière : d'abord, du côté de la matière ou de l'objet; ensuite, du côté de l'homme lui-même qui pèche. — Or, de l'une et de l'autre de ces manières, l'intempérance est un plus grave péché que la timidité. — D'abord, du côté de la matière. C'est qu'en effet, la timidité fuit les périls de mort; et à les fuir induit ou pousse la plus grande nécessité de conserver sa vie. L'intempéranee, au contraire, porte sur des délectations dont la recherche n'est pas à ce point nécessaire pour la conservation de la vie; car, selon qu'il a été dit (art. 2, *ad* 2um), l'intempérance est surtout à l'endroit de certaines délectations ou concupiscences ajoutées » ou recherchées et raffinées, plutôt qu'à l'endroit des concupiscences et des délectations naturelles. « Or, plus ce qui porte à pécher semble être chose nécessaire, plus le péché est léger. Par conséquent, l'intempérance est un plus grand péché que la timidité, du côté de l'objet ou de la matière qui porte à pécher. — Elle l'est aussi du côté de l'homme lui-même qui pèche. Et cela pour une triple raison. — D'abord, parce que plus celui qui pèche est en possession de sa raison, plus son péché est grave; et de là vient qu'à ceux qui sont aliénés on n'impute point les péchés. Or, les craintes et les tristesses profondes, surtout dans les périls de mort, jettent dans la stupeur la raison de l'homme, chose que ne fait point la délectation qui meut à l'intempérance. — Secondement, parce que plus un péché est volontaire, plus il est grave. Or, l'intempérance a plus du volontaire que la timidité. Pour une double raison. La première est que les choses qui se font par crainte ont leur principe en quelque

chose d'extérieur qui pousse; et de là vient qu'elles ne sont point purement volontaires, mais mélangées d'involontaire, comme il est dit au livre III de l'*Éthique* (ch. I, n. 6; de S. Th., leç. I). Les choses, au contraire, qui se font par plaisir sont purement volontaires. La seconde raison est que les choses qui sont le propre de l'intempérant sont plus volontaires en particulier et moins volontaires en général. Nul ne voudrait, en effet, être intempérant; mais cependant l'homme est alléché par les choses particulières qui donnent du plaisir et qui font que l'homme est intempérant. Et de là vient que pour éviter l'intempérance, le plus grand remède est que l'homme ne s'attarde pas à la considération des choses particulières » : faire diversion, et penser à autre chose, est, en effet, dans cet ordre, le remède par excellence. « Dans les choses qui touchent à la timidité, c'est le contraire. Car les choses particulières qui se font en présence des menaces de détail, sont choses moins volontaires; comme de jeter son bouclier et autres choses de ce genre; tandis que la chose en général est plus volontaire, par exemple : sauver sa vie en fuyant. Or, une chose est purement et simplement plus volontaire, qui est plus volontaire dans les choses particulières ou dans le détail; car c'est en ces choses particulière que l'acte consiste. Et voilà pourquoi l'intempérance, parce qu'elle est purement et simplement plus volontaire que la timidité, est un plus grand vice. — Troisièmement, parce que contre l'intempérance on peut plus facilement avoir un remède que contre la timidité. Les plaisirs de la table et des sexes, en effet, sur lesquels porte la tempérance, se présentent au cours de toute la vie, et, sans péril, l'homme peut s'exercer à leur sujet pour être tempérant. Les périls de la mort, au contraire, se présentent plus rarement; et il est plus dangereux pour l'homme de s'y exercer, afin de vaincre la timidité ou de fuir la peur. — Et, pour toutes ces raisons, l'intempérance est purement et simplement un péché plus grand que la timidité ». — Cet article, non moins que l'article précédent, est d'une très haute portée morale, et contient des enseignements entièrement riches en applications de toutes sortes.

L'*ad primum* explique que « l'excellence de la force au-dessus

de la tempérance peut se considérer d'une double manière. — D'abord, du côté de la fin, ce qui appartient à la raison de bien; en ce sens que la force est ordonnée au bien commun plus que la tempérance. De ce côté aussi la timidité a une certaine supériorité par rapport à l'intempérance : et c'est pour autant que par la timidité » ou la peur et la lâcheté, « d'aucuns se désistent du bien commun »; chose qui l'emporte, en effet, dans la raison de mal sur le simple fait d'excéder dans les délectations. — « D une autre manière, du côté de la difficulté : en ce sens qu'il est plus difficile de subir les périls de mort que de s'abstenir de certaines choses donnant du plaisir. Et, de ce chef, il n'est point nécessaire que la timidité l'emporte », dans la raison de mal, « sur l'intempérance. De même, en effet, qu'il appartient à une vertu plus grande de ne pas être vaincue par quelque chose de plus fort; de même aussi, il est d'un moindre vice d'être vaincu par quelque chose de plus fort, et d'un plus grand vice d'être vaincu par quelque chose de plus faible ». — Dans le second cas, on le voit, les raisons sont inverses. Il n'y a donc pas à conclure, de la supériorité de la force sur la tempérance, que le vice d'intempérance soit moindre que le vice de la crainte ou de la peur; mais au contraire.

L'*ad secundum* déclare que « l'amour de la conservation de la vie, en raison de laquelle on évite les périls de mort, est beaucoup plus connaturel, que n'importe quels plaisirs de la table ou des sexes ordonnés à la conservation de la vie. Et voilà pourquoi il est plus difficile de vaincre la crainte des périls de mort que la concupiscence des délectations qu'on trouve dans les choses de la table et des rapports sexuels. Et toutefois il est plus difficile de résister à cette concupiscence que de résister à la colère, ou à la tristesse, ou à la crainte de certains autres maux ».

L'*ad tertium* fait observer que « dans la timidité se trouve davantage le volontaire en général; mais moins en particulier. Et voilà pourquoi en elle est davantage le volontaire sous un certain rapport, mais non le volontaire pur et simple ».

A parler purement et simplement, nous devons dire que

l'intempérance est un vice plus grand que celui de la peur, qui s'oppose à la force. — Devons-nous ajouter que de tous les vices le plus honteux est celui de l'intempérance? Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article IV.

Si le péché d'intempérance est le plus honteux?

Trois objections veulent prouver que « le péché d'intempérance n'est pas le plus honteux ». — La première observe que « comme l'honneur est dû à la vertu, également la honte est due au péché. Or, il est des péchés qui sont plus graves que l'intempérance : tels l'homicide, le blasphème, et autres de ce genre. Donc le péché d'intempérance n'est pas le plus honteux ». — La seconde objection dit que « les péchés qui sont les plus communs semblent être les moins honteux; parce que de ceux-là les hommes rougissent moins. Or, les péchés d'intempérance sont les plus communs; parce qu'ils portent sur ce qui est commun dans l'usage de la vie humaine, et que du reste la plupart pèchent à ce sujet. Donc les péchés d'intempérance ne semblent pas être les plus honteux ». — La troisième objection cite un texte d' « Aristote », qui « dit, au livre VII de l'*Éthique* (ch. VI, n. 6; de S. Th., leç. 6), que *la tempérance et l'intempérance portent sur les concupiscences et les délectations humaines*. Or, il est certaines concupiscences et certaines délectations plus honteuses que les concupiscences et les délectations humaines; on les appelle *bestiales* ou *maladives*, comme Aristote le dit au même livre (ch. V, n. 2, 3; de S. Th., leç. 5). Donc l'intempérance n'est pas ce qu'il y a de plus honteux ».

L'argument *sed contra* oppose que le même « Aristote dit, au livre III de l'*Éthique* (ch. X, n. 10; de S. Th., leç. 20), que l'intempérance, parmi les autres vices, *passe justement pour honteuse* ».

Au corps de l'article, saint Thomas déclare que « la honte

semble s'opposer à l'honneur et à la gloire. Or, l'honneur est dû à l'excellence, comme il a été vu plus haut (q. 102, art. 2; 103, art. 1); et la gloire implique un certain éclat (q. 103, art. 1, *ad 3um*; q. 132, art. 1). Ce sera donc à un double titre que l'intempérance est ce qu'il y a de plus honteux. — D'abord, parce qu'elle répugne le plus à l'excellence de l'homme. Elle porte, en effet, sur les délectations qui nous sont communes avec les brutes; comme il a été vu plus haut (q. 141, art. 2, *ad 3um*; art. 7, obj. 1; art. 8, *ad 1um*). Aussi bien, il est dit dans le psaume (XLVIII, v. 21) : *L'homme, qui avait reçu l'honneur, ne l'a pas compris; il s'est comparé aux bêtes sans raison, et il leur est devenu semblable.* — Secondement, parce qu'elle répugne le plus à son éclat et à sa beauté; c'est qu'en effet, dans les délectations sur lesquelles porte l'intempérance, on trouve le moins de la lumière de la raison, d'où se tire tout l'éclat et toute la beauté de la vertu. Aussi bien ces délectations sont dites les plus serviles ». — Il n'est rien de plus bas et de moins digne de l'homme raisonnable, fait pour la vertu qui n'est qu'harmonie et splendeur de raison, que ces plaisirs grossiers où les hommes les plus vils et les bêtes elles-mêmes se satisfont également.

L'*ad primum* répond que « comme le dit saint Grégoire (*Morales*, liv. XXXII, ch. XII, ou XI, ou XVI), les vices charnels, qui sont contenus sous l'intempérance, bien qu'ils soient d'une moindre faute, sont d'une plus grande infamie. Car la grandeur de la faute se prend selon le manque d'ordre à la fin; tandis que l'infamie regarde la honte et la laideur, qui se considère surtout en raison de l'indécence de celui qui pèche ». — Et, en fait, dans notre langue, on réserve le nom même d'*indécence* à la désignation de ce qui touche aux plus vils péchés de l'intempérance.

L'*ad secundum* fait observer que « la coutume de pécher diminue la honte et l'infamie du péché, selon l'opinion des hommes; mais non selon la nature des vices eux-mêmes ». — Et de là vient que même dans le monde le plus corrompu, où ces sortes de péchés sont, en effet, peu notés d'infamie et de honte, s'il s'agit des mondains eux-mêmes, ces mêmes péchés sont, au contraire, ce qu'on passe le moins aux hommes voués

par état à la pratique de la vertu, et qu'on tient, quand il s'agit d'eux, pour la suprême honte et la suprême infamie.

L'*ad tertium* explique que « lorsqu'on dit que l'intempérance est ce qu'il y a de plus honteux, on l'entend des vices humains, qui se prennent selon les passions conformes en quelque sorte à la nature humaine. Mais ces autres vices qui dépassent les bornes ou le mode de la nature humaine, ceux-là sont encore plus honteux. Toutefois, eux aussi paraissent se ramener au genre de l'intempérance sous forme d'un certain excès : tel, l'homme qui se délecterait à manger de la chair humaine; ou à pratiquer l'union sexuelle avec des bêtes, ou avec d'autres hommes ».

Si l'intempérance n'est point le plus grave de tous les péchés que l'homme peut commettre, il est, de tous, le plus honteux, et celui qui va le plus contre l'honneur et l'honnêteté de l'être humain, non point toujours selon l'estime ou l'appréciation des hommes, mais en vérité et à tenir compte de ce qui est le plus opposé au resplendissement de la raison dans l'homme. Ce vice, en effet, ravale l'homme au-dessous de lui-même; et le fait descendre au rang de ce qu'il y a de plus vil parmi les hommes, bien plus jusqu'au rang des animaux sans raison.

Après avoir étudié la tempérance en elle-même et dans les vices qui lui sont opposés, sous sa raison de tempérance, « nous devons maintenant traiter de ses parties : d'abord, de ses parties en général ; puis, de chacune de ses parties dans le détail ». — La première étude va faire l'objet de la question suivante.

QUESTION CXLIII

DES PARTIES DE LA TEMPÉRANCE EN GÉNÉRAL

Article unique.

Si les parties de la tempérance sont convenablement assignées?

Cet article constitue un coup d'œil d'ensemble du plus haut intérêt sur tout ce que nous aurons à dire dans la suite de notre traité. — Quatre objections veulent prouver que « Cicéron, dans sa *Rhétorique* (liv. II, ch. LIV), assigne mal les parties de la tempérance, qu'il dit être la *continence*, la *clémence*, et la *modestie* ». — La première déclare que la continence est distinguée de la vertu, au livre VII de l'*Éthique* (ch. I, n. I, 4; ch. IX, n. 5 et suiv.; de S. Th., leç. I, 9). Or, la tempérance est contenue sous la vertu. Donc la continence n'est pas une partie de la tempérance ». — La seconde objection dit que « la clémence paraît être à l'endroit de la haine ou de la colère qu'elle mitige. Or, la tempérance ne porte point sur ces passions, mais sur les délectations du toucher, comme il a été dit (q. 141, art. 4). Donc la clémence n'est pas une partie de la tempérance ». — La troisième objection fait observer que « la modestie consiste dans les actes extérieurs; et c'est pourquoi l'Apôtre dit, *aux Philippiens*, ch. IV (v. 5) : *Que votre modestie soit connue de tous les hommes*. Or les actes extérieurs sont la matière de la justice, comme il a été vu plus haut (q. 58, art. 8). Donc la modestie est plutôt une partie de la justice que de la tempérance ». — La quatrième objection en appelle à ce que « Macrobe, *sur le Songe de Scipion* (liv. I, ch. VIII), marque beaucoup plus de parties de la tempérance. Il dit, en effet, que suivent la tempérance : la *modestie*, la *réserve*, l'*abstinence*, la

chasteté, l'*honnêteté*, la *modération*, la *mesure*, la *sobriété*, la *pudeur*. Andronicus dit encore (*Des affections*) que la tempérance a dans sa familiarité l'*austérité*, la *continence*, l'*humilité*, la *simplicité*, la *tenue*, le *bon ordre*, le *suffisant dans les objets*. Donc il semble que Cicéron a énuméré d'une manière insuffisante les parties de la tempérance ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond — sans apporter ici d'argument *sed contra*, — que « comme il a été dit plus haut (q. 48; 128), pour une vertu cardinale, il peut y avoir trois sortes de parties : les parties intégrales, les parties subjectives et les parties potentielles. — On appelle parties intégrales d'une vertu, les conditions qui doivent nécessairement concourir à l'être de cette vertu. De ce chef, il y a deux parties intégrales de la tempérance; savoir : la *réserve*, qui fait que quelqu'un fuit la honte ou la turpitude contraire à la tempérance; et l'*honnêteté*, qui fait qu'on aime la beauté de la tempérance. C'est qu'en effet, comme on le voit sur ce qui a été dit (q. 141, art. 2, *ad 3um*; art. 8, *ad 1um*; q. 142, art. 4), la tempérance, parmi les vertus, revendique pour elle un certain éclat; et les vices de l'intempérance ont au plus haut point la turpitude.

« Quant aux parties subjectives d'une vertu, on appelle ainsi ses espèces. D'autre part, les espèces des vertus se diversifient selon la diversité de la matière ou de l'objet. Et la tempérance est à l'endroit des délectations du toucher, qui se divisent en deux genres. Les unes, en effet, sont ordonnées à la nutrition. Dans cet ordre, pour la nourriture, on aura l'*abstinence;* et pour la boisson, la *sobriété*. Les autres sont ordonnées à la génération. Parmi elles, la délectation principale qui regarde l'union même des sexes relèvera de la *chasteté;* quant aux délectations d'à côté, comme sont les baisers, les attouchements, les embrassements, on aura la *pudeur*.

« Les parties potentielles d'une vertu principale sont les vertus secondaires, qui observent le même mode que la vertu principale observe à l'endroit d'une matière principale, en certaines autres matières où la difficulté de l'observer est moindre. Or, il appartient à la tempérance de modérer les délectations

du toucher, qui sont tout ce qu'il y a de plus difficile à modérer. Il s'ensuit que toute vertu qui met une certaine mesure ou modération en quelque matière et refrène l'appétit tendant vers quelque chose peut être donnée comme partie de la tempérance, à titre de vertu adjointe. Et ceci se produit d'une triple manière. D'abord, dans les mouvements intérieurs de l'âme. Ensuite, dans les mouvements extérieurs et les actes du corps. Enfin, dans les choses extérieures. — Au point de vue intérieur, en dehors et en outre du mouvement de la concupiscence, que modère et que refrène la tempérance, on trouve dans l'âme trois autres mouvements qui tendent vers quelque chose. Le premier est le mouvement de la volonté mue sous le coup de la passion; et ce mouvement est refréné par la *continence*, qui fait que bien que l'homme souffre des concupiscences immodérées, la volonté cependant ne cède point. L'autre mouvement intérieur tendant vers quelque chose est le mouvement de l'espérance et celui de l'audace qui la suit : ce mouvement est modéré ou refréné par l'*humilité*. Le troisième mouvement est celui de la colère qui tend à la vengeance : il est refréné par la *mansuétude* ou la *clémence* — Quant aux mouvements ou aux actes corporels, ils sont modérés ou refrénés par la *modestie*, qu'Andronicus divise en trois, selon que d'abord il faut discerner ce qui doit être fait et ce qui doit être laissé, et dans quel ordre on doit faire ce qu'il faut faire, et y persister fermement : ceci est le propre du *bon ordre*. Il faut ensuite que l'homme observe ce qui convient ou la décence en ce qu'il fait : et ici vient la *tenue*. Il faut, en troisième lieu, garder ce qui convient dans les conversations avec les amis ou en toutes autres choses : et ici vient l'*austérité*. — Parmi les choses extérieures, il y a à établir une double modération : d'abord, qu'on ne recherche pas des choses superflues et inutiles; de ce chef, Macrobe assigne la *mesure;* et Andronicus, *le suffisant dans les objets*. Ensuite, que l'homme ne recherche point des choses trop recherchées : et de ce chef, Macrobe enseigne la *modération;* et Andronicus, la *simplicité* ».

Il eût été difficile de mieux légitimer et de situer dans un meilleur ordre et qui fût plus harmonieux, toutes ces multiples

parties de la tempérance, que nous aurons désormais à étudier dans le détail.

L'*ad primum* explique que « la continence diffère de la vertu comme l'imparfait du parfait, ainsi qu'il sera dit plus loin (q. 155, art. 1); et c'est de cette manière qu'on la met à part de la vertu. Toutefois, elle convient avec la tempérance, et dans la matière, car elle porte sur les délectations du toucher, et dans le mode, parce qu'elle consiste à mettre un certain frein. Aussi bien est-ce à propos qu'elle est assignée comme partie de la tempérance ».

L'*ad secundum* déclare que « la clémence ou la mansuétude n'est point fixée partie de la tempérance en raison de la communauté de matière, mais parce qu'elle convient avec elle dans le mode de refréner et de modérer, ainsi qu'il a été dit » (au corps de l'article).

L'*ad tertium* dit que « dans les actes extérieurs, la justice considère ce qui est dû à autrui. Et cela, la modestie ne le considère point, mais seulement une certaine modération ou mesure. C'est pourquoi elle n'est pas donnée comme partie de la justice, mais comme partie de la tempérance ». On aura remarqué, dans cette réponse, la différence assignée par le saint Docteur entre la justice et la modestie, à l'endroit des actes extérieurs, qui sont pourtant leur matière à toutes deux : l'une regarde la raison de chose due; l'autre, la raison de mesure ou de disposition harmonieuse en soi et par rapport à la raison toute seule.

L'*ad quartum* fait observer que « Cicéron comprend, sous la modestie, toutes les choses qui touchent à la modération des mouvements corporels et des choses extérieures; et aussi la modération de l'espérance, que nous avons marquée appartenir à l'humilité ».

Nous aurons donc à étudier dans le détail trois sortes de parties de la tempérance. D'abord, ses parties intégrales, qui sont la *réserve* et l'*honnêteté*. Puis, ses parties subjectives, qui sont : à l'endroit de l'alimentation : l'*abstinence*, dans le manger; la *sobriété*, dans le boire; et à l'endroit des choses

sexuelles : la *chasteté*, pour ce qui regarde l'acte lui-même essentiel; la *pudeur*, pour ce qui est des alentours ou des à côté de cet acte. Enfin, ses parties potentielles, destinées à refréner les mouvements intérieurs de l'âme, que sont le mouvement de la volonté sous l'ébranlement de la convoitise, ou le mouvement de l'espérance et de l'audace, ou le mouvement de la colère, seront, pour le premier, la *continence*, pour le second, l'*humilité*, pour le troisième, la *clémence* ou la *mansuétude;* celles destinées à refréner les mouvements et actes extérieurs ou les choses extérieures, seront la *modestie* avec ses diverses espèces. — Venons tout de suite à la première des parties quasi-intégrales, qui est la crainte de ce qui fait honte. C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION CXLIV

DE LA CRAINTE DE LA HONTE

Cette question comprend quatre articles :

1° Si la crainte de la honte est une vertu ?
2° Sur quoi porte cette crainte.
3° Auprès de qui l'homme éprouve cette crainte.
4° A qui il appartient d'avoir cette crainte.

Article Premier.

Si la crainte de la honte est une vertu ?

Nous traduisons par cette périphrase le mot latin *verecumdia*, qui n'a pas de correspondant direct dans notre langue : le mot *vergogne*, en effet, qui en est la traduction quasi-littérale, ne donne qu'un aspect du mot *verecumdia*, un aspect plutôt d'ordre inférieur et familier ou trivial. Le mot honte, au contraire, dans l'acception que nous venons de dire, en exprime tout le sens, notamment le sens plus délicat qui correspondrait assez bien à cet autre mot de notre langue qu'est la *réserve*. Donc il s'agit, ici, de la peur qu'inspire à toute âme délicate l'humiliation attachée à tout ce qui est bas, vil, grossier, honteux.

Cinq objections veulent prouver que « la crainte de la honte est une vertu ». — La première dit que « *se trouver au milieu selon la détermination de la raison* est le propre de la vertu; comme on le voit par la définition de la vertu qui est donnée au livre II de l'*Éthique* (ch. VI, n. 15 ; de S. Th., leç. 7). Or, la crainte de la honte consiste dans un tel milieu; comme on le voit par Aristote au livre II de l'*Éthique* (ch. VII, n. 14; de S. Th., leç. 9). Donc la crainte de la honte est une vertu ». —

La seconde objection déclare que « tout ce qui est louable, ou bien est une vertu, ou appartient à la vertu. Or, la crainte de la honte est quelque chose de louable. D'autre part, ce n'est point une partie de vertu : ni de la prudence; car elle n'est point dans la raison, mais dans l'appétit; ni de la justice, car la crainte dont il s'agit est une passion, et la justice ne porte point sur les passions; ni de la force, car il appartient à la force de tenir et d'attaquer, tandis que la crainte dont il s'agit est un mouvement de fuite; ni non plus de la tempérance, parce que la tempérance a pour objet les concupiscences, et qu'il s'agit ici d'une crainte, comme on le voit par Aristote, au livre IV de l'*Éthique* (ch. IX, n. 1; de S. Th., leç. 17) et par saint Jean Damascène, au livre II (*de la Foi Orthodoxe*, ch. XV). Donc il demeure que la crainte de ce qui fait honte est une vertu ». — La troisième objection remarque que « l'honnête se confond avec la vertu; comme on le voit par Cicéron, au livre I du *Devoir* (ch. XXVII). Or, la crainte de la honte est une certaine partie de l'honnêteté. Saint Ambroise dit, en effet, au livre I des *Devoirs* (ch. XLIII), que *la réserve est la compagne et l'amie de la tranquillité de l'esprit : fuyant la hardiesse, étrangère à tout luxe, elle aime la sobriété, favorise l'honnêteté, et cherche ce qui est beau.* Donc la réserve ou la crainte de la honte est une vertu. ». — La quatrième objection en appelle à ce que « tout vice s'oppose à quelque vertu. Or, il est des vices qui s'opposent à la crainte dont il s'agit : telle la hardiesse que rien ne fait rougir; ou, au contraire, la tendance excessive à rougir pour un rien. Donc la crainte modérée de la honte est une vertu ». — La cinquième objection arguë de ce que *les habitus sont semblables aux actes qui les engendrent*, comme il est dit, au livre II de l'*Éthique* (ch I, n 7; de S. Th., leç. 1). Or, la crainte de la honte implique un acte louable. Donc plusieurs actes de cette nature engendrent l'habitus. Et parce que l'habitus d'actes louables est une vertu, comme on le voit par Aristote, au livre I de l'*Éthique* (ch. XII, n. 2, 6; ch. XIII, n. 20; de S. Th., leç 18, 20), il s'ensuit que la crainte de la honte est une vertu ».

L'argument *sed contra* oppose simplement qu' « Aristote »,

au livre II (ch. VII, n. 14; de S. Th., leç. 9) et au livre IV (ch. IX, n. 1; de S. Th., leç. 17) de l'*Éthique*, dit que la crainte de la honte n'est pas une vertu ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit que « la vertu se prend d'une double manière : au sens propre; et d'une façon commune. Au sens propre, *la vertu est une certaine perfection*, comme il est dit au livre VII des *Physiques* (texte XVIII; de S. Th., leç. 6). Il s'ensuit que tout ce qui répugne à la perfection, même si cela est bon, reste en deçà de la raison de vertu. Or, la crainte de la honte répugne à la perfection. Elle est, en effet, la crainte de quelque chose de vilain et qu'on peut jeter comme un opprobre; aussi bien saint Jean Damascène dit (endroit précité) que *la crainte de la honte est la crainte d'un acte vilain*. D'autre part, de même que l'espérance porte sur un bien possible et ardu; de même aussi la crainte a pour objet un mal possible et ardu; comme il a été vu plus haut, quand il s'agissait des passions (1ᵉ-2ᵃᵉ, q. 41, art. 2; q. 42, art. 3). Et, parce que celui qui est parfait selon l'habitus ne perçoit point quelque chose qui soit ignominieux et honteux à accomplir, comme chose possible et ardue, c'est-à-dire comme difficile à éviter; ni, non plus, n'accomplit en acte rien de laid ou de honteux dont il ait à redouter quelque opprobre, il s'ensuit que la crainte de la honte, à proprement parler, n'est pas une vertu : elle reste, en effet, en deçà de la perfection. — Mais, d'une façon commune », ou dans un sens large, « on appelle vertu tout ce qui est bon et louable dans les actes humains et dans les passions. Et c'est à ce titre que quelquefois on appelle vertu la crainte de la honte; elle est, en effet, une certaine passion louable ».

L'*ad primum* déclare que « d'*être au milieu* ne suffit point pour la raison de vertu; bien que ce soit un des éléments de la définition de la vertu; il faut, de plus, qu'il s'agisse d'un *habitus qui soit à discrétion*, c'est-à-dire qui puisse agir au choix » ou dont le sujet puisse disposer à son gré. « Or, la crainte de la honte ne désigne pas un habitus, mais une passion. Et ce mouvement n'est pas à discrétion ou au choix, mais procède plutôt de la passion impétueuse », qui n'obéit pas à

la raison. « Aussi bien cette crainte reste-t-elle en deçà de la raison de vertu ».

L'*ad secundum* rappelle que « comme il a été dit (au corps de l'article), la crainte dont nous parlons est la crainte de ce qui est honteux et de nature à faire rougir. Or, il a été dit plus haut (q. 142, art. 4), que le vice de l'intempérance est le plus honteux et le plus de nature à faire rougir. Et voilà pourquoi, la crainte dont nous parlons appartient plus essentiellement à la tempérance qu'à aucune autre vertu, en raison du motif, qui est la chose honteuse, non selon l'espèce de la passion, qui est la crainte. Toutefois, en tant que les vices opposés aux autres vertus sont aussi chose honteuse et de nature à causer de l'opprobre, la crainte dont nous parlons peut aussi appartenir à ces autres vertus ».

L'*ad tertium* fait observer que la « crainte dont nous parlons favorise l'honnêteté, en écartant les choses contraires à l'honnêteté; et non pas en ce sens qu'elle atteigne à la parfaite raison de l'honnêteté ».

L'*ad quartum* déclare que « tout défaut cause un vice; mais tout bien n'est pas suffisant pour la raison de vertu. Et voilà pourquoi il n'est point nécessaire que tout ce à quoi s'oppose directement quelque vice soit une vertu. — Toutefois il est vrai aussi que tout vice s'oppose à quelque vertu, quant à son origine. Et, de la sorte, l'effronterie, en tant qu'elle provient d'un amour déréglé des choses honteuses, s'oppose à la tempérance ».

L'*ad quintum* répond que « des actes répétés de la crainte dont nous parlons se produit l'habitus de la vertu acquise, qui fait que l'homme évite les choses honteuses sur lesquelles porte cette crainte, mais non que l'homme éprouve dorénavant cette crainte. Toutefois, cet habitus de la vertu acquise fait que l'homme craindrait plus encore de la crainte dont il s'agit, si la matière de cette crainte se présentait ».

La crainte de la honte ou des choses honteuses et qui sont le plus de nature à faire rougir l'être humain qui se respecte, n'est pas une vertu, à proprement parler; car, répugnant à la

perfection, elle reste en deçà de la raison de vertu : l'homme vertueux, en effet, n'a pas à éprouver de ces sortes de craintes, parce que ce sur quoi elles portent n'entre point dans la sphère des choses possibles pour lui. Toutefois, cette crainte est une passion louable, qui dispose à la vertu ; et son contraire, ou l'absolu manque de réserve et de délicatesse ou de peur, non point parce qu'on est incapable de faire ce qui est honteux, mais parce qu'on a pour ainsi dire bu toute honte et qu'on est incapable de rougir, est une chose souverainement détestable et qui rend l'être humain capable de tout dans l'ordre des choses les plus basses et les plus dégradantes. — Mais, précisément, nous devons considérer ce sur quoi porte la crainte dont nous parlons. Saint Thomas se demande, à ce sujet, si elle porte sur l'acte vicieux ou honteux, ou sur la honte elle-même, qui est comme le châtiment de cet acte. Il va nous répondre à l'article qui suit.

Article II.

Si la crainte de la honte porte sur l'acte honteux?

Quatre objections veulent prouver que « la crainte de la honte ne porte point sur l'acte honteux ». — La première est un mot d' « Aristote », qui « dit, au livre IV de l'*Éthique* (ch. IX, n. 1 ; de S. Th., leç. 17) que la crainte dont nous parlons est la crainte du manque de gloire » ou de l'humiliation. « Or, quelquefois ceux qui ne font rien de honteux subissent le manque de gloire » ou l'humiliation ; « selon cette parole du psaume (LXVIII, v. 8) : *C'est pour vous que je souffre ces opprobres ; c'est pour vous que mon visage est couvert de confusion.* Donc la crainte de la honte ne porte pas proprement sur l'acte honteux ». — La seconde objection déclare que « ces choses-là seulement paraissent être honteuses qui ont la raison de péché. Or, l'homme rougit de certaines choses qui ne sont point des péchés ; par exemple, tel rougira d'accomplir des œuvres serviles. Donc il semble que la crainte de la honte ne porte pas

proprement sur l'acte honteux ». — La troisième objection fait observer que « les opérations des vertus ne sont point choses honteuses, mais *souverainement belles*, comme il est dit au livre I de l'*Éthique* (ch. VIII, n. 13, 14 ; de S. Th., leç. 13). Or, parfois il en est qui rougissent de faire certains actes de vertus; c'est ainsi qu'il est dit, dans saint Luc, ch. IX (v. 26) : *Celui qui aura rougi de moi et de mes discours, le Fils de l'homme rougira de lui*, etc. Donc la crainte de la honte ne porte pas sur l'acte honteux ». — La quatrième objection dit que « si la crainte de la honte portait proprement sur l'acte honteux, il faudrait que l'homme éprouvât d'autant plus cette crainte que les actes seraient plus honteux. Or, parfois l'homme rougit davantage de certains péchés qui sont moindres; et il se glorifie, au contraire, d'autres péchés qui sont très graves, selon cette parole du psaume (LI, v. 3) : *Que te glorifies-tu dans la malice?* Donc la crainte de la honte ne porte pas proprement sur l'acte honteux ».

L'argument *sed contra* cite la double autorité de « saint Jean Damascène » et de « saint Grégoire de Nysse » (ou plutôt Nemesius), qui « disent (livre II de *la Foi Orthodoxe*, ch. XV ; — de *la Nature de l'homme*, ch. XX) que la facilité à rougir est *la crainte portant sur l'acte honteux* ou *sur le méfait honteux* ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « comme il a été dit plus haut (1ª-2ªᵉ, q. 41, art. 2; q. 42, art. 3), quand il s'agissait de la passion de la crainte, la crainte porte sur le mal ardu, c'est-à-dire sur le mal difficile à éviter. Or, au sujet de la honte, il faut savoir qu'il y a une double honte. — L'une est vicieuse, en ce sens qu'elle consiste dans la difformité de l'acte volontaire. Celle-là, à proprement parler, n'a rien du mal ardu » ou difficile à éviter; « car ce qui consiste dans la seule volonté ne semble pas être chose ardue et élevée au-dessus du pouvoir de l'homme, et, par suite, n'est point perçu sous la raison de chose terrible ou à craindre. Aussi bien Aristote dit-il, au livre II de sa *Rhétorique* (ch. V, n. 1), que la crainte ne porte point sur ces sortes de maux. — Il est une autre honte, pénale celle-là, qui consiste dans le blâme de quelqu'un ; comme la gloire ou son éclat consiste dans l'honneur

ou l'éloge fait ou rendu par quelqu'un. Cette sorte de blâme a raison de mal ardu; comme l'honneur a raison de bien ardu. Il s'ensuit que la crainte de la honte regarde d'abord et principalement le blâme ou l'opprobre. Toutefois, parce que le blâme est dû proprement au vice, comme l'honneur est dû à la vertu, à cause de cela, par voie de conséquence, la crainte de la honte regarde aussi l'action vicieuse; et c'est pour cela, comme le dit Aristote au livre II de sa *Rhétorique* (ch. VI, n. 12), que l'homme rougit moins des défauts qui ne sont point de sa faute. — Quand la crainte de la honte regarde ainsi la faute, c'est d'une double manière qu'elle le fait. D'abord, en telle sorte que quelqu'un cesse d'accomplir les choses vicieuses, par peur du blâme. Ou bien, en telle sorte que l'homme, dans les choses honteuses qu'il fait, évite les regards publics, par peur du blâme. Le premier mode appartient, selon saint Grégoire de Nysse (ou plutôt Nemesius, endroit précité), à *la facilité de rougir;* et le second, à la crainte de la honte. Et c'est pourquoi le même auteur ajoute : *Celui qui craint la honte, se cache dans les choses qu'il fait; celui qui a de la facilité à rougir craint de tomber dans l'humiliation* ». — On aura remarqué, dans cet article, l'analyse si fouillée que vient de nous donner saint Thomas de tout ce qui regarde la crainte dont nous parlons jusqu'en ses nuances les plus délicates ou les plus diverses.

L'*ad primum* a une parole superbe, au sujet de la difficulté que présentait l'objection. « La crainte dont nous parlons regarde proprement l'humiliation selon qu'elle est due à la faute, qui est un défaut volontaire. Et c'est pourquoi Aristote dit, au livre II de sa *Rhétorique* (ch. VI, n. 12), que *l'homme rougit surtout des choses dont il est cause.* Quant aux opprobres dont on insulte la vertu, l'homme vertueux les méprise; parce qu'il en est victime, sans qu'il les ait mérités : comme Aristote le dit des magnanimes au livre IV de l'*Éthique* (ch. III, n. 17; de S. Th., leç. 9); et comme il est dit des Apôtres, au livre des *Actes*, ch. V (v. 41), qu'*ils allaient pleins de joie au sortir du Conseil, parce qu'ils avaient été trouvés dignes de souffrir l'outrage pour le nom de Jésus.* Que si quelqu'un s'afflige et rou-

git des opprobres qu'on lui jette en raison de la vertu, cela provient de l'imperfection de sa vertu; car plus l'homme est vertueux, plus il méprise les biens ou les maux extérieurs. Aussi bien est-il dit, dans Isaïe, ch. LI (v. 7) : *Ne craignez point l'opprobre des hommes* ».

L'*ad secundum* fait observer que « comme l'honneur, ainsi qu'il a été vu plus haut (q. 63, art. 3), bien qu'il ne soit dû qu'à la seule vertu, regarde cependant une certaine excellence; de même, aussi, le déshonneur, bien qu'il soit dû proprement à la faute seule, regarde cependant, à tout le moins selon l'opinion des hommes, n'importe quel défaut. Et voilà pourquoi les hommes se font honte et rougissent de la pauvreté, du manque de noblesse, de la servitude, et autres choses de ce genre ».

L'*ad tertium* dit que « l'on ne rougit point et l'on ne se fait point honte des œuvres vertueuses considérées en elles-mêmes. Toutefois, il arrive accidentellement que quelqu'un en rougit et s'en fait honte : soit parce qu'elles sont tenues pour vicieuses selon l'opinion des hommes; soit parce que l'homme fuit dans les œuvres de vertu la note de présomption ou de simulation ». — Nous avons, dans ces trois mots de saint Thomas, l'indication de la triple source du respect humain : on a peur de bien faire, parce que le jugement des hommes n'approuve pas le bien que l'on fait; ou parce que l'on craint d'être considéré comme voulant indûment se mettre en avant et en vue, en entreprenant quelque chose au-dessus de ses forces, ou en simulant une vertu que l'on n'a pas. — Il est évident que la vraie vertu doit mépriser tout cela, et suivre son chemin sans aucune peur de cette sorte.

L'*ad quartum* explique qu' « il arrive parfois que certains péchés plus graves sont moins de nature à faire qu'on en ait de la honte ou qu'on en rougisse : soit parce qu'ils ont moins de la raison de turpitude ou de laideur, comme sont les péchés spirituels par rapport aux péchés charnels; soit parce qu'ils consistent en un certain excès de bien temporel, et c'est ainsi que l'homme se fait plus de honte de la lâcheté que de l'audace, ou du vol que de la rapine, en raison d'une certaine

espèce de puissance » manifestée dans l'audace et dans la rapine. « Et il en est de même des autres vices ».

La crainte de la honte regarde d'abord et principalement le blâme ou le déshonneur; car, étant une crainte, il faut que son objet principal soit un mal ardu ou difficile à éviter. Toutefois, par voie de conséquence, et pour autant que la faute volontaire, au moins quand elle a lieu en public, est de nature à causer ce blâme ou ce déshonneur, cette faute, elle aussi, peut tomber sous la crainte de la honte, bien qu'en soi elle ne dise point un mal ardu ou difficile à éviter, puisqu'elle ne dépend que de la volonté du sujet. — Mais au regard de qui, surtout, l'homme éprouvera-t-il cette crainte de la honte, quand il l'éprouve : sera-ce au regard des personnes qui lui tiennent de plus près? C'est ce qu'il nous faut maintenant examiner; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article III.

Si l'homme est plus sensible à la honte de la part des personnes conjointes?

Quatre objections veulent prouver que « l'homme n'est point plus sensible à la honte de la part des personnes conjointes ». — La première cite ce texte du livre II de la *Rhétorique* (ch. VI, n. 24), où « il est dit que *les hommes rougissent le plus auprès de ceux dont ils veulent être admirés*. Or, l'homme désire surtout cela des meilleurs, qui ne sont pas toujours les plus proches. Donc l'homme ne rougit pas davantage au regard de ses proches ». — La seconde objection fait observer que « ceux-là paraissent être les plus proches et les plus conjoints qui vaquent à des œuvres semblables. Or, l'homme ne rougit pas de son péché auprès de ceux qu'il sait être dans le même péché; car, comme il est dit au livre II de la *Rhétorique* (ch. VI, n. 19), *les choses qu'un homme fait, il ne les défend pas dans le prochain*. Donc l'homme ne rougit pas le plus au regard de ceux qui lui

sont le plus unis ». — La troisième objection est encore un texte d' « Aristote », qui « dit, au livre II de la *Rhétorique* (ch. VI, n. 20), que *l'homme se fait honte surtout auprès de ceux qui font connaître à beaucoup de personnes ce qu'ils savent, comme sont les railleurs et les conteurs de fables*. Or, ceux qui sont le plus unis n'ont pas coutume de faire connaître les vices des personnes conjointes. Donc ce n'est pas auprès d'eux qu'il y a le plus lieu de se faire honte ». — La quatrième objection en appelle toujours à « Aristote », qui « dit, au même endroit, que *les hommes ont surtout la peur de se faire honte auprès de ceux devant qui ils n'ont jamais failli; ou de ceux qu'ils sollicitent pour la première fois; ou de ceux dont ils recherchent l'amitié pour la première fois*. Or, tous ceux-là sont ceux qui sont le moins unis. Donc ce n'est pas auprès des plus rapprochés ou des plus unis, que l'homme éprouve la crainte de la honte ».

L'argument *sed contra* oppose qu' « il est dit » encore « au livre II de la *Rhétorique* (ch. VI, n. 18), que les *hommes redoutent davantage, en ce qui est de la honte, ceux qui seront toujours auprès* ». — Nul doute que ce ne soit en raison de ces textes si pleins d'intérêt, notés dans la *Rhétorique* d'Aristote, que saint Thomas n'ait posé le présent article. Il va nous en montrer tout le sens.

Dès le début du corps de l'article, il nous explique que « le déshonneur s'opposant à l'honneur, de même que l'honneur implique un certain témoignage de l'excellence de quelqu'un, et surtout de l'excellence qui est selon la vertu; pareillement aussi l'opprobre, sur lequel porte la crainte dont nous parlons, impliquera le témoignage du défaut de quelqu'un, surtout dans l'ordre de quelque faute. De là vient que plus le témoignage de quelqu'un est réputé de grand poids, plus on le redoute s'il est défavorable. Or, le témoignage de quelqu'un peut être réputé de grand poids, soit en raison de la certitude de la vérité qu'il comporte, soit en raison de son effet. — D'autre part, la certitude de la vérité est jointe au témoignage de quelqu'un, à un double titre. D'abord, en raison de la rectitude du jugement; comme on le voit pour les sages et les vertueux dont les hommes aiment le plus à être honorés et dont ils re-

doutent le plus la désapprobation. Aussi bien on n'éprouve aucune honte devant les enfants et devant les bêtes, qui n'ont pas de jugement. D'une autre manière, en raison de la connaissance de ceux qui portent le témoignage; car *chacun juge bien ce qu'il connaît* (*Éthique*, liv. I, ch. III, n. 5; de S. Th., leç. 3). Et, de la sorte, nous redoutons davantage le jugement des personnes conjointes, qui sont plus attentives à nos actions. Des passants, au contraire, et de ceux qui nous sont tout à fait inconnus, et à la connaissance desquels nos actions ne parviennent pas, nous ne redoutons en rien le jugement. — Quant à l'effet, un témoignage est de grand poids selon qu'il peut nous nuire ou nous aider. Et, à cause de cela, les hommes désirent davantage d'être honorés par ceux qui peuvent les aider; et ils redoutent davantage d'être honnis par ceux qui peuvent leur nuire. C'est aussi à cause de cela que d'une certaine manière ou sous certain rapport, nous craignons davantage d'être honnis par les personnes conjointes, comme s'il provenait de là pour nous un détriment ou un dommage perpétuel. Ce qui provient, au contraire, des passants ou des inconnus disparaît en quelque sorte tout de suite » et reste sans importance à nos yeux.

L'*ad primum* déclare que « c'est pour une raison semblable que nous redoutons le jugement des meilleurs et celui de ceux qui nous tiennent de plus près. De même, en effet, que le témoignage des meilleurs est réputé plus efficace en raison de la connaissance universelle qu'ils ont des choses et de leur avis fondé sur l'immuable vérité; de même aussi le témoignage des personnes familières semble plus efficace en raison de ce qu'elles connaissent davantage les choses particulières qui nous concernent ». Et il y a donc, de part et d'autre, quoique pour des raisons diverses, même certitude du jugement, et, par suite, même autorité et même valeur pour nous.

L'*ad secundum* déclare que « le témoignage de ceux qui nous sont joints dans la ressemblance du péché est moins redouté de nous, parce que nous n'estimons point qu'ils tiennent notre manquement pour quelque chose de honteux ».

L'*ad tertium* dit que « nous redoutons ceux qui colportent

nos méfaits, en raison du dommage qui en résulte, et qui est la diffamation auprès d'un grand nombre ».

L'*ad quartum* répond que « pareillement, nous redoutons davantage ceux en présence de qui nous n'avons rien fait de mal, à cause du dommage qui en provient; car, de la sorte, nous perdons la bonne opinion qu'ils avaient de nous. Et, aussi, parce que les contraires juxtaposés ressortent davantage : ce qui fait que si quelqu'un aperçoit quelque chose de honteux en quelqu'un qu'il estimait et tenait pour bon, la chose lui paraît encore plus répréhensible et plus honteuse. — Quant à ceux desquels nous attendons quelque chose pour la première fois ou de qui nous voulons pour la première fois conquérir l'amitié, si nous redoutons davantage leur jugement défavorable, c'est en raison du dommage qui s'ensuit, et qui est un obstacle à la réalisation de ce que nous voulions ou à l'acquisition de l'amitié que nous sollicitions ».

Nous redoutons davantage le jugement défavorable ou la désapprobation et le blâme, surtout en choses honteuses, des personnes qui nous tiennent de plus près, parce que ce jugement est pour nous d'un plus grand poids, soit à cause de la connaissance plus complète et plus exacte que ces personnes ont de nous, soit parce que nous pouvons souffrir davantage de leur mésestime dans le commerce quotidien ou fréquent que nous avons avec elles. — Cette crainte dont nous avons parlé peut-elle se trouver aussi dans les hommes vertueux? Nous avions bien déjà laissé entendre que non, à l'article premier; mais il nous faut maintenant discuter ce point en lui-même et voir directement ce qu'il en est. Ce va être l'objet de l'article qui suit.

Article IV.

Si la crainte dont nous parlons peut se trouver aussi dans les hommes vertueux?

Quatre objections veulent prouver que « la crainte dont nous parlons peut se trouver aussi dans les hommes vertueux ».

— La première arguë de ce que « les effets contraires proviennent de choses contraires. Or, ceux qui surabondent en malice n'ont pas de vergogne; selon cette parole marquée en Jérémie, ch. III (v. 8) : *Tu t'es fait un front de courtisane; tu n'as pas su rougir*. Donc ceux qui sont vertueux doivent être le plus aptes à rougir ». — La seconde objection est un mot d' « Aristote », qui « dit, au livre II de la *Rhétorique* (ch. VI, n. 21), que *les hommes rougissent non seulement des vices mais même des signes* » ou des apparences « *des vices*. Or, ces apparences peuvent se rencontrer même dans les hommes vertueux. Donc dans les hommes vertueux il peut se trouver la crainte de la honte ». — La troisième objection dit que « la crainte dont nous parlons est *la crainte* de l'humiliation ou « *du manque d'honneur* (*Éthique*, liv. IV, ch. IX, n. 1; de S. Th., leç. 17). Or, il arrive que des hommes vertueux sont privés d'honneur ou d'égards : tels, ceux qui sont infâmés à tort, ou qui souffrent aussi des opprobres qu'ils n'ont pas mérités. Donc la crainte de la honte peut être dans l'homme vertueux ». — La quatrième objection rappelle que « la crainte dont nous parlons est une partie de la tempérance, ainsi qu'il a été dit (q. 143). Or, la partie ne se sépare point du tout. Puis donc que la tempérance est dans l'homme vertueux, il semble que la crainte dont nous parlons doit s'y trouver aussi ».

L'argument *sed contra* s'autorise d' « Aristote », qui « dit, au livre IV de l'*Éthique* (ch. IX, n. 4; de S. Th., leç. 17), que *la crainte de la honte n'est point le fait de l'homme attentif* ».

Au corps de l'article, saint Thomas se réfère à ce qu' « il a été dit (art. 1) que la crainte dont nous parlons est la crainte de quelque turpitude » ou de quelque chose de honteux. « Or, qu'un mal ne soit pas craint, cela peut se produire pour une double raison : soit parce qu'il n'est pas tenu pour un mal; soit parce qu'il n'est pas considéré comme possible, c'est-à-dire comme difficile à éviter. Ce sera donc à un double titre que la crainte de la honte pourra ne pas se trouver en quelqu'un. Ou bien parce que les choses qui font rougir ne sont point considérées comme choses honteuses. Et de cette manière manquent de la crainte de la honte, les hommes enfoncés dans les pé-

chés, qui loin d'en avoir du déplaisir, s'en glorifient au contraire. D'une autre manière, parce qu'on ne regarde pas la turpitude ou la chose honteuse comme possible pour soi ou comme ne pouvant être facilement évitée. Et, de cette sorte, les vieillards et les hommes vertueux manquent de la crainte de la honte ou de l'aptitude à rougir. Toutefois, ils sont dans cette disposition, que s'il y avait en eux quelque chose de honteux, ils en rougiraient; et voilà pourquoi Aristote dit, au livre IV de l'*Éthique* (n. 7), que *la crainte de la honte est hypothétiquement dans l'homme attentif* » et vertueux.

L'*ad primum* appuie sur cette lumineuse doctrine du corps de l'article. « Le manque de vergogne se trouve dans les pires et dans les meilleurs, pour des causes diverses, ainsi qu'il vient d'être dit. Cette vergogne, au contraire », ou la crainte de la honte « se trouve dans les hommes qui sont au milieu, pour autant qu'il y a en eux quelque chose de l'amour du bien, et que cependant ils ne sont pas tout à fait à l'abri du mal ».

L'*ad secundum* dit qu' « il appartient à l'homme vertueux, non pas seulement d'éviter les vices, mais d'en éviter aussi l'apparence; selon cette parole de la première Épître *aux Thessaloniciens*, ch. v (v. 22) : *Abstenez-vous de toute apparence mauvaise*. Et Aristote dit, au livre IV de l'*Éthique* (n. 5), que l'homme vertueux doit éviter soit les choses *réellement mauvaises*, soit les choses qui *sont tenues pour mauvaises* ».

L'*ad tertium* déclare que « les infamations et les opprobres sont chose que l'homme vertueux méprise, comme étant au-dessous de lui. Et voilà pourquoi jamais il n'en rougit beaucoup. Toutefois un certain mouvement peut se produire qui prévient la raison, comme pour les autres passions ».

L'*ad quartum* fait observer que « la crainte de la honte n'est pas une partie de la tempérance, comme si elle entrait dans son essence, mais à titre de disposition par rapport à elle. Et voilà pourquoi saint Ambroise dit, au livre I des *Devoirs* (ch. XLIII), que « la vergogne » ou la crainte de la honte « *jette les premiers fondements de la tempérance*, en ce sens qu'elle inspire l'horreur de la turpitude » ou de ce qui est vilain et honteux.

Il est deux sortes d'hommes qui sont ou doivent être incapables de rougir et inaccessibles à toute perspective de honte ou de déshonneur et d'infamie ; les professionnels du vice, qui ont déjà bu toute honte ; et les vrais amis de la vertu, qui sont trop élevés pour être atteints par rien de vil et de honteux. La crainte de la honte ne se trouve et ne doit se trouver que dans ces âmes moyennes, qui ne sont pas encore entièrement à l'abri du mal, mais qui aspirent à la vertu et veulent en avoir, en même temps que la perfection, tout l'éclat. — Cet éclat de la vertu constituera, sous le nom d'honnêteté, la seconde partie potentielle de la tempérance. Nous devons maintenant nous en occuper; et elle va faire l'objet de la question suivante.

QUESTION CXLV

DE L'HONNÊTETÉ

Cette question comprend quatre articles ;

1° Comment l'honnête se rapporte à la vertu ;
2° Comment il se rapporte à la beauté.
3° Comment il se rapporte à l'utile et à l'agréable.
4° Si l'honnêteté est une partie de la tempérance?

Les trois premiers articles, dont le titre seul nous fait pressentir la haute portée et l'exquise saveur, sont comme une préparation à l'article 4, qui étudiera directement ce qui est l'objet propre de la question actuelle. — Venons tout de suite à l'article premier.

Article Premier.

Si l'honnête s'identifie à la vertu?

Ce premier article, et aussi les deux suivants, sont entièrement propres à la *Somme théologique*. Nous les lirons donc avec un redoublement d'intérêt. — Quatre objections veulent prouver que « l'honnête ne s'identifie pas à la vertu ». — La première en appelle à « Cicéron », qui, dans sa *Rhétorique* (liv. II, ch. LIII), dit que l'honnête est *ce qui est recherché pour lui-même*. Or, la vertu n'est pas recherchée pour elle-même, mais pour la félicité : Aristote dit, en effet, au livre I de l'*Éthique* (ch. IX, n. 3; de S. Th., leç. 14), que la félicité est *la récompense de la vertu et sa fin* ». [Remarquons, au passage, ce beau mot d'Aristote, que nous avions déjà souligné plus haut, dans l'usage qu'en faisait saint Thomas, q. 131, art. 1, *ad 2um*]. « Donc l'honnête ne s'identifie pas à la vertu ». —

La seconde objection apporte une étymologie de saint Isidore, dans son livre des *Étymologies*, liv. X, lettre II, qu'il importe ici de retenir avec soin. « Selon saint Isidore, l'honnête se dit comme l'*état de l'honneur* (en latin : *honestas ; honoris status*). Or, l'honneur est dû à bien d'autres choses qu'à la vertu ; car *ce qui est dû en propre à la vertu, c'est la louange,* comme il est dit au livre I de l'*Éthique* (ch. XII, n. 6 ; de S. Th., leç. 18). Donc l'honnêteté ne s'identifie pas à la vertu ». — La troisième objection fait remarquer que « *le principal de la vertu consiste dans l'élection intérieure*, comme Aristote le dit au livre VIII de l'*Éthique* (ch. XIII, n. 11 ; de S. Th., leç. 13). Or, l'honnêteté semble appartenir plutôt à la conversation ou à la manière de vivre extérieure ; selon cette parole de la première Épître *aux Corinthiens*, ch. XIV (v. 40) : *Que toutes choses se fassent parmi vous honnêtement et dans l'ordre.* Donc l'honnêteté ne s'identifie pas à la vertu ». — La quatrième objection dit que « l'honnêteté paraît consister dans les richesses extérieures ; selon cette parole de l'*Ecclésiastique*, ch. XI (v. 14) : *Les biens et les maux ; la vie et la mort ; la pauvreté et l'honnêteté ; tout cela vient également de Dieu.* Or, la vertu ne consiste point dans les richesses extérieures. Donc l'honnêteté ne s'identifie pas à la vertu ».

L'argument *sed contra* oppose que « Cicéron, au livre I du *Devoir* (ch. V), et au livre II de la *Rhétorique* (ch. LIII), divise l'honnête en quatre vertus principales, qui sont aussi la division de la vertu. Donc l'honnête s'identifie à la vertu ».

Au corps de l'article, saint Thomas prend acte de l'étymologie de l'honnêteté donnée par saint Isidore, comme nous le marquait la seconde objection. « Au témoignage de saint Isidore, l'honnêteté se dit comme *l'état de l'honneur*. Il s'ensuit que l'honnête paraît être la même chose que ce qui est digne d'honneur. D'autre part, l'honneur, comme il a été dit plus haut (q. 103, art. 2 ; q. 144, art. 2, *ad* 2um), est dû à l'excellence. Et parce que l'excellence de l'homme se considère surtout en raison de la vertu ; celle-ci étant *la disposition du parfait à l'excellent*, comme il est dit au livre VII des *Physiques* (texte XVII ; de S. Th., leç. 5) ; il s'ensuit que l'honnête, à proprement parler,

se rapporte à une même chose avec la vertu ». — Parler de ce qui est honnête et parler de ce qui est vertueux est tout un.

L'ad primum va nous apporter encore un surcroît de lumière sur le beau mot d'Aristote, que nous soulignions dans l'objection. « Comme Aristote » lui-même « le dit, au livre I de l'*Éthique* (ch. VII, n. 4, 5; de S. Th., leç. 9), des choses qui sont recherchées pour elles-mêmes, les unes sont recherchées seulement pour elles-mêmes et jamais pour autre chose; telle la félicité, qui est la fin dernière. D'autres sont recherchées pour elles-mêmes, sans doute, en tant qu'elles ont en elles-mêmes une certaine raison de bonté, quand bien même aucun autre bien ne nous arriverait par elles; et cependant, on peut les vouloir et les rechercher pour autre chose, en tant qu'elles nous conduisent à quelque autre bien plus parfait. C'est de cette manière, que les vertus sont recherchées pour elles-mêmes. Aussi bien Cicéron dit, au livre II de la *Rhétorique* (ch LII), qu'*il est quelque chose qui nous attire par sa force et nous ravit par sa dignité*, comme la vertu, la vérité, la science. Et cela suffit à la raison d'honnête ». — Ce lumineux *ad primum* confirme la doctrine tant de fois soulignée depuis le début de la partie morale de la *Somme*, en opposition avec la fausse conception d'une morale qui serait d'autant plus parfaite qu'on y exclurait davantage toute vue de bonheur à acquérir par la vertu. — Saint Thomas vient de nous redire, en une formule vraiment d'or, que « les vertus nous conduisent à un bien plus parfait » qu'elles-mêmes; et ce bien plus parfait qu'elles-mêmes, est précisément « la félicité » ou la béatitude qui « n'est jamais recherchée pour autre chose », mais exclusivement pour elle-même, comme étant le dernier mot de toute perfection.

L'*ad secundum* insiste encore sur cette vérité essentielle. « Des autres choses qui sont honorées, en plus de la vertu, il est quelque chose qui l'emporte sur la vertu en excellence; savoir : Dieu et la béatitude. Seulement, ces choses-là ne nous sont point aussi connues, par l'expérience, que les vertus, qui sont chaque jour le principe de nos actes. Et voilà pourquoi la vertu revendique davantage pour elle le nom de l'honnête ».

— Aurions-nous, dans cette remarque si profonde de saint Thomas, la clef de toutes les erreurs ou de toutes les illusions chimériques et dangereuses qui vont des théories scotistes aux doctrines kantiennes en passant par le faux mysticisme? Il le semblerait. N'ayant point l'expérience de ce qu'est Dieu et sa possession par l'homme dans la béatitude, on tient comme chose plus parfaite pour l'homme de n'agir que par vertu sans tenir aucun compte de la récompense qu'il doit trouver en Dieu. — « D'autres choses, qui sont au-dessous de la vertu, sont honorées en tant qu'elles aident à l'opération de la vertu; comme la noblesse, la puissance, les richesses. Et, en effet, selon que le dit Aristote, au livre IV de l'*Éthique* (ch. III, n. 19, 20; de S. Th., leç. 9), *ces sortes de choses sont honorées par certains; mais en vérité seul l'homme bon doit être honoré.* Or, l'homme est bon par la vertu. — Nous dirons donc qu'à la vertu est due la louange, en tant qu'elle est à rechercher pour autre chose », savoir Dieu et la béatitude; car la louange se donne proprement à ce qui est bien, mais en vue d'un autre (cf. q. 91, art. 1, *ad 1um*); « et l'honneur, en tant qu'elle est à rechercher pour elle-même. C'est à ce dernier titre qu'elle a la raison d'honnête ».

L'*ad tertium* déclare que « comme il a été dit (au corps de l'article), l'honnête implique le droit à l'honneur. D'autre part, l'honneur est un certain témoignage de l'excellence de quelqu'un, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 103, art. 1, 2). Et parce que le témoignage ne se porte qu'au sujet de choses connues; que l'élection intérieure ne se manifeste à l'homme que par l'acte extérieur; de là vient que la vie extérieure a raison d'honnête, selon qu'elle démontre la rectitude intérieure. Nous dirons donc que, radicalement, l'honnêteté consiste dans l'élection intérieure; mais, pour une raison de signe, dans la conversation ou la manière de vivre extérieure ».

L'*ad quartum* fait observer que « selon l'opinion vulgaire, l'excellence des richesses rend l'homme digne d'honneur; et de là vient que parfois le nom de l'honnêteté est transféré à la prospérité extérieure ».

La vertu, pour autant qu'elle mérite d'être recherchée en vue d'elle-même, est digne d'honneur; et, à ce titre, l'honnête, qui n'est pas autre chose que le droit à l'honneur, se confond avec elle. — Dirons-nous aussi que l'honnête se confond avec le beau? C'est ce qu'il nous faut maintenant considérer; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article II.

Si l'honnête est la même chose que le beau?

Trois objections veulent prouver que « l'honnête n'est pas la même chose que le beau ». — La première est que « la raison d'honnête se tire de l'appétit », ou de la partie affective; « car l'honnête est *ce qui est voulu pour lui-même* (Cicéron. *Rhétorique*, liv. II, ch. LIII). Or, le beau interesse plutôt le regard, à qui il plaît. Donc le beau n'est pas la même chose que l'honnête ». — La seconde objection dit que « le beau requiert une certaine clarté; laquelle appartient à la raison de la gloire. L'honnête, au contraire, regarde l'honneur. Puis donc que l'honneur et la gloire diffèrent, comme il a été dit plus haut (q. 103, art. 1, *ad 3rm*), il semble que l'honnête aussi et le beau doivent différer ». — La troisième objection rappelle que « l'honnête est la même chose que la vertu, comme il a été dit plus haut (art. préc.). Or, il est une certaine beauté qui est contraire à la vertu, et de là vient qu'il est dit dans Ezéchiel, (ch. XVI, v. 15) : *Tu as mis la confiance en la beauté; et tu t'es prostituée à la faveur de ton nom.* Donc l'honnête n'est pas la même chose que le beau ».

L'argument *sed contra* apporte un texte fort expressif de l'Apôtre », saint Paul, qui « dit, dans la première épître aux *Corinthiens* (ch. XII, v. 23, 24) : *Ceux de nos membres que nous tenons pour les moins honorables du corps sont ceux que nous entourons de plus d'honneur; tandis que nos parties honnêtes n'en ont pas besoin.* Et il appelle membres » moins honorables ou « *déshonnêtes* » selon la traduction littérale du mot latin *in-*

honesta, « les membres honteux ; tandis que les parties honnêtes sont les parties belles du corps », comme les mains, la tête. « Donc l'honnête et le beau semblent être la même chose ».

Au corps de l'article, saint Thomas déclare que « comme on peut le tirer des paroles de saint Denys au chapitre IV des *Noms Divins* (de S. Th., leç. 5), à la raison du beau concourent et la clarté et la proportion voulue. Il dit, en effet, que Dieu est beau, comme étant *la cause de l'harmonie et de la clarté de toutes choses.* Aussi bien la beauté du corps consiste en ceci, que l'homme a les membres du corps bien proportionnés avec un certain éclat de la couleur voulue. Et, pareillement, la beauté spirituelle consiste en ceci, que la conversation de l'homme, ou son action est bien proportionnée selon la clarté spirituelle de la raison. Or, ceci appartient à la raison de l'honnête, que nous avons dit être la même chose que la vertu : celle-ci, en effet, harmonise selon la raison toutes les choses humaines (quelle belle définition de la vertu nous donne là saint Thomas en passant !). Et voilà pourquoi, conclut le saint Docteur, l'honnête est la même chose que la beauté spirituelle. C'est ce qui a fait dire à saint Augustin, au livre des *Quatre-vingt-trois questions* (q. XXX) : *J'appelle honnêteté, la beauté intellectuelle, que nous nommons, nous, proprement spirituelle.* Et, après, il ajoute : *Il y a beaucoup de choses belles d'ordre visible, qui sont appelées moins proprement honnêtes* ».

L'*ad primum* explique excellemment le rapport du beau à l'appétit ou à la partie affective. « L'objet qui meut l'appétit est le bien perçu. Or, ce qui, perçu, apparaît beau, est pris comme chose qui convient et comme chose bonne ; et aussi bien saint Denys dit au chapitre IV des *Noms Divins* (de S. Th., leç. 9), que *pour tous, le beau et le bien sont chose aimable.* De là vient que l'honnête lui-même, selon qu'il a la beauté spirituelle, est rendu désirable. Ce qui a fait dire à Cicéron, au livre I du *Devoir* (ch. V) : *Tu vois la forme et comme la face de l'honnête ; laquelle, si elle était vue des yeux, exciterait, comme dit Platon, de merveilleux amours de la sagesse* ». — Il y a dans la raison même du bien, le concept d'harmonie, qui en fait, du même coup, une chose qui convient ou qui s'harmonise au sujet ; et, par là même,

on rejoint la raison de bien ou de chose bonne : car le bien est ce qui convient au sujet ou qui s'harmonise avec lui. Ceci nous explique, comme l'a si bien noté saint Thomas, que le beau n'intéresse pas seulement la faculté de connaître, dont il est l'objet immédiat et direct, mais aussi, conséquemment, la faculté d'aimer.

L'*ad secundum* explique que « comme il a été dit plus haut (q. 103, art. 1, *ad 3um*), la gloire est un effet de l'honneur : par cela, en effet, que quelqu'un est honoré ou loué, il est mis en vue et reçoit de l'éclat aux yeux des autres. Et voilà pourquoi de même que ce qui est honorifique est aussi glorieux, pareillement aussi, la même chose est honnête et belle ».

L'*ad tertium* fait observer que « l'objection procède de la beauté corporelle. — Toutefois, on peut dire que la beauté spirituelle peut être cause aussi, pour certains, de la fornication spirituelle, en ce sens qu'ils s'enorgueillissent de l'honnêteté elle-même; selon cette parole d'Ézéchiel, ch. XXVIII (v. 17) : *Ton cœur s'est élevé à cause de ta beauté; tu as perverti ta sagesse par l'effet de ta splendeur* ».

L'honnête, s'identifiant à la vertu, doit s'identifier aussi à la vraie beauté, qui est la beauté spirituelle ou la beauté de l'âme. Cette beauté, en effet, consiste en ce que tout dans la vie de l'homme, harmonieusement disposé selon les exigences de la raison, y brille de cet éclat spirituel que la lumière de la raison projette sur tout ce qu'elle harmonise. — Mais faut-il dire aussi que l'honnête s'identifie à l'utile et à l'agréable; ou bien devrons-nous, sur ce point, marquer des différences essentielles? C'était la dernière des trois questions à élucider avant de répondre au point précis et principal de la question actuelle. Saint Thomas va l'étudier à l'article qui suit.

Article III.

Si l'honnête diffère de l'utile et de l'agréable?

Trois objections veulent prouver que « l'honnête ne diffère pas de l'utile et de l'agréable ». — La première arguë de ce qu' « il est dit que l'*honnête est voulu pour lui-même* (Cicéron, *Rhétorique*, livre II, ch. LIII). Or, ce qui plaît est recherché pour lui-même; car *il semble ridicule de demander pourquoi l'homme veut ce qui plaît*, ainsi que le dit Aristote, au livre X de l'*Éthique* (ch. II, n. 2; de S. Th., leç. 2). Donc l'honnête ne diffère pas de l'agréable ». — La seconde objection fait remarquer que « les richesses sont contenues sous le bien utile. Cicéron dit, en effet, au livre II de la *Rhétorique* (ch. LII) : *Il est une chose qu'on recherche, non pour sa vertu et sa nature, mais pour le fruit et pour l'utilité; c'est l'argent*. Or, les richesses ont la raison d'honnêteté; car il est dit dans l'*Ecclésiastique*, ch. XI (v. 14) : *La pauvreté et l'honnêteté* (c'est-à-dire les richesses) *viennent de Dieu;* et, au ch. XIII (v. 2) : *Il met sur soi un lourd fardeau, celui qui se lie à plus honnête* (c'est-à-dire à plus riche) *que soi*. Donc l'honnête ne diffère pas de l'utile ». — La troisième objection en appelle à ce que « Cicéron, dans le livre du *Devoir* (liv. II, ch. III), prouve que rien ne peut être utile, qui ne soit honnête. Et la même chose se voit par saint Ambroise, au livre des *Devoirs* (livre II, ch. VI). Donc l'utile ne diffère pas de l'honnête ».

L'argument *sed contra* est un texte très net de « saint Augustin », qui « dit, au livre des *Quatre-vingt-trois questions* (q. 30) : *On appelle honnête ce qui est cherché pour lui-même; et utile ce qui doit être rapporté à autre chose* ».

Au corps de l'article, saint Thomas formule cette réponse : « l'honnête concourt dans un même sujet avec l'utile et l'agréable; mais il en diffère par la raison »; c'est-à-dire que le sujet est le même, mais que la notion ou l'aspect diffère. « C'est qu'en effet, prouve le saint Docteur, une chose est dite hon-

nête, comme il a été vu (art. 2), en tant qu'elle a un certain éclat ou une certaine beauté qui se tire de l'ordre de la raison. Or, ce qui est ordonné selon la raison, convient naturellement à l'homme », qui est un être raisonnable. « D'autre part, tout être a pour agréable naturellement ce qui lui convient. Il suit de là que l'honnête est naturellement agréable à l'homme; comme Aristote le prouve de l'opération de la vertu, au livre I de l'*Éthique* (ch. VIII, n. 10 et suiv.; de S. Th., leç. 13). — Cependant, poursuit saint Thomas, tout ce qui est agréable n'est pas honnête; car il peut y avoir aussi des choses qui conviennent selon le sens et ne conviennent pas selon la raison » : ces choses-là seront donc agréables aussi à l'homme; et, même, d'une certaine manière, ce sont ces choses-là dont l'agrément est le plus senti; « mais ces choses agréables sont en dehors de la raison de l'homme, qui est la perfection de sa nature ». Il s'ensuit qu'elles ne peuvent pas avoir la raison d'honnête dans l'homme. — « Il y a également que la vertu, qui par elle-même est honnête, se rapporte à autre chose, comme à sa fin, savoir la félicité », laquelle aura, à un titre tout à fait spécial, la raison d'honnête, et non plus, en même temps, la raison d'utile, comme la vertu. — D'après cela, il ressort que l'honnête et l'utile et l'agréable sont une même chose »; et c'est ainsi, par exemple, que la vertu est tout ensemble utile, agréable et honnête. « Mais la raison ou la notion n'est pas la même »; et voilà pourquoi on peut les trouver séparés : tel, l'honnête de la félicité, qui n'a pas la raison d'utile; tel, l'agréable selon le sens, en opposition avec la raison, qui n'est ni utile ni honnête. « Et, en effet, on parle de l'honnête, selon qu'une chose a une certaine excellence digne d'honneur en raison de la beauté spirituelle; de l'agréable, en tant qu'une chose repose le mouvement affectif; de l'utile, en tant qu'une chose se rapporte à une autre. Toutefois, l'agréable est plus étendu que l'utile et que l'honnête; parce que toujours l'utile et l'honnête sont en quelque manière chose agréable; tandis que l'inverse n'est pas vrai », ainsi que nous le notions tout à l'heure, et selon qu'il est dit au livre II de l'*Éthique* (ch. III, n. 7; de S. Th., leç. 3).

L'*ad primum* explique qu'il y a une grande différence entre la manière dont l'honnête est dit être recherché pour lui-même et la manière dont on le dit aussi de l'agréable. « On appelle honnête, ce qui est recherché pour lui-même par l'appétit raisonnable, qui tend à ce qui convient à la raison; tandis que l'agréable est recherché pour lui-même par l'appétit sensible » lequel cherche ce qui convient au sens, alors même que parfois cela s'oppose à la raison.

L'*ad secundum* déclare que « les richesses sont appelées du nom de l'honnêteté selon l'opinion du grand nombre qui honore les richesses; ou bien en tant qu'elles servent, à titre d'instruments » et de moyens « pour les actes des vertus, ainsi qu'il a été dit » (art. 1, *ad 2um*).

L'*ad tertium* fait remarquer que « l'intention de Cicéron et de saint Ambroise est de dire que rien ne peut être purement et simplement et véritablement utile, si cela répugne à l'honnêteté; parce qu'il faut que cela répugne à la fin dernière de l'homme, qui est le bien selon la raison; quoique peut-être cela puisse être utile à certains égards, en vue d'une fin particulière. Mais ils n'entendent point dire que tout ce qui est utile, pris en lui-même, atteigne à la raison de l'honnête »; car s'il est vrai, de la vertu, qu'elle est tout ensemble utile et honnête, comme nous l'avons dit, considérée sous divers aspects, il est une foule de choses qui peuvent être utiles et qui ne parviennent jamais à la raison d'honnête ou de chose qui doive être recherchée pour elle-même, selon la raison : tels sont, par exemple, tous les biens d'ordre inférieur et corporel, pris en eux-mêmes et en dehors de la raison d'objet d'acte de vertu, qu'ils peuvent revêtir.

Nous avons vu les rapports de l'honnête avec la vertu, avec le beau, avec l'utile et l'agréable. Il ne nous reste plus qu'à nous demander si l'honnêteté doit être assignée comme partie de la tempérance. C'est l'objet de l'article qui suit.

Article IV.

Si l'honnêteté doit être assignée comme partie de la tempérance.

Trois objections veulent prouver que « l'honnêteté ne doit pas être assignée comme partie de la tempérance ». — La première dit qu' « il n'est point possible qu'une même chose sous le même rapport ait raison de partie et de tout. Or, la tempérance est une partie de l'honnête, comme le dit Cicéron, au livre II de la *Rhétorique* (ch. LIII). Donc l'honnêteté n'est pas une partie de la tempérance ». — La seconde objection fait remarquer qu' « au livre III d'*Esdras*, il est dit (ch. III, v. 21) que le *vin rend le cœur honnête*. Or, l'usage du vin, surtout pris en abondance et par excès, comme il semble qu'il en est question en cet endroit, se rattache plutôt à l'intempérance qu'à la tempérance. Donc l'honnêteté n'est pas une partie de la tempérance ». — La troisième objection rappelle que « l'honnête se dit pour désigner ce qui est digne d'honneur. Or, *les justes et les forts sont le plus honorés*, comme le dit Aristote, au livre I de la *Rhétorique* (ch. IX, n. 6). Donc l'honnêteté n'appartient pas à la tempérance, mais plutôt à la justice ou à la force. Aussi bien Éléazar dit, comme il est marqué au livre II des *Machabées*, ch VI (v. 28) : *Je subis plein de courage une mort honnête pour les lois les plus solennelles et les plus saintes* ».

L'argument *sed contra* oppose que « Macrobe fait de l'honnêteté une partie de la tempérance. De même, saint Ambroise, au livre I du *Devoir*, attribue spécialement l'honnêteté à la tempérance ».

Au corps de l'article, saint Thomas se rapporte à ce qui a été dit plus haut (art. I); savoir, que « l'honnêteté est une certaine beauté spirituelle Or, au beau s'oppose le laid. D'autre part, les choses opposées se manifestent le plus les unes les autres. C'est à cause de cela que l'honnêteté semble appartenir tout spécialement à la tempérance, qui repousse tout ce qu'il y a de plus laid et de plus indécent pour l'homme, savoir les

voluptés bestiales. Aussi bien, dans le nom même de tempérance se reflète au plus haut point le bien de la raison, dont le propre est de modérer ou de *tempérer* les concupiscences mauvaises. Et c'est ainsi que l'honnêteté, en tant qu'elle s'attribue d'une façon spéciale à la tempérance, est assignée comme l'une de ses parties, non qu'elle en soit une partie subjective ou spécifique, ou qu'elle soit une de ses vertus adjointes, mais par mode de partie intégrale, et parce qu'elle est une de ses conditions ».

L'*ad primum* fait observer que « la tempérance est marquée comme une partie subjective de l'honnête, en tant qu'on le prend dans sa généralité », c'est-à-dire en tant qu'il désigne l'ordre de la vertu en général. « Mais ce n'est pas ainsi ou à ce titre qu'il est assigné comme partie de la tempérance ».

L'*ad secundum* dit que « le vin, dans ceux qui boivent avec excès, fait le cœur honnête, d'après leur opinion ; en ce sens qu'échauffés par le vin, il leur semble qu'ils sont grands et dignes d'être honorés ».

L'*ad tertium* précise excellemment pourquoi nous parlons d'honneur au sujet de la tempérance plutôt qu'au sujet de la justice ou de la force, sans porter atteinte à la dignité de ces vertus. C'est qu'en effet « à la justice et à la force est dû un plus grand honneur qu'à la tempérance, en raison de l'excellence du bien plus grand qu'elles procurent. Mais à la tempérance est dû un plus grand honneur en raison des vices plus honteux qu'elle réprime, ainsi qu'il ressort de ce qui a été dit (au corps de l'article et dans toute la question). C'est en ce sens que l'honnêteté s'attribue davantage à la tempérance ; selon cette règle de l'Apôtre, dans sa première épître *aux Corinthiens*, ch. XII (v. 23) : *Nos membres déshonnêtes sont ceux qui ont le plus d'honneur*, c'est-à-dire qu'à leur sujet on éloigne ce qui serait le plus déshonnête ».

Cette dernière réponse nous explique comment et en quel sens il est tout à fait à propos de maintenir l'usage établi parmi les hommes de parler d'honnêteté et d'honneur soit au sujet de la justice et de la force, soit au sujet de la tempérance.

L'honneur, dans le monde, c'est, par excellence, la pratique de la vertu de justice ou de la vertu de force, ou de la vertu de tempérance; mais à des titres divers. Dans la justice et la force, brille excellemment le bien de la raison en ce qu'il a de positif, si l'on peut ainsi dire. Dans la vertu de tempérance, brille plus excellemment encore ce bien de la raison, en ce qu'il a de négatif, ou pour autant qu'il n'est point gâté par ce qu'il y a de plus dégradant pour l'homme. De là vient qu'un voleur ou un lâche sont perdus d'honneur, dans le monde, comme ayant forfait à ce qu'il y a de plus noble et de plus estimé parmi les hommes en raison du bien positif de la vertu; tandis qu'un homme de mœurs infâmes est traité comme une sorte de rebut, à peine digne du nom d'homme.

Après avoir traité des parties intégrales de la tempérance, « nous devons maintenant considérer ses parties subjectives. Et d'abord, celles qui portent sur les plaisirs de la table; puis, celles qui portent sur les plaisirs des sexes (q. 151-154). — Les premières comprendront l'abstinence, qui porte sur le boire et le manger (q. 146-148); et la sobriété, qui porte spécialement sur le boire (q. 149, 150). — Relativement à l'abstinence, nous aurons à considérer trois choses : premièrement, l'abstinence elle-même (q. 146); secondement, son acte, qui est le jeûne (q. 147); troisièmement, le vice opposé, qui est la gourmandise (q. 148) ». — L'étude de l'abstinence elle-même va faire l'objet de la question suivante.

QUESTION CXLVI

DE L'ABSTINENCE

Cette question comprend deux articles :

1° Si l'abstinence est une vertu?

2° Si elle est une vertu spéciale?

Article Premier.

Si l'abstinence est une vertu?

Quatre objections veulent prouver que « l'abstinence n'est pas une vertu ». — La première en appelle à ce que « l'Apôtre dit, dans la première épître *aux Corinthiens*, ch. IV (v. 20) : *Le Royaume de Dieu n'est pas dans les discours, mais dans la vertu*. Or, dans l'abstinence ne consiste pas le Royaume de Dieu; car l'Apôtre dit, *aux Romains*, ch. IV (v. 17) : *Le Royaume de Dieu n'est ni le manger ni le boire;* et, là-dessus, la glose dit : *la justice n'est ni dans le fait de s'abstenir, ni dans celui de manger*. Donc l'abstinence n'est pas une vertu ». — La seconde objection cite un texte de « saint Augustin », qui « dit, au livre X de ses *Confessions* (ch. XI), s'adressant à Dieu : *Vous m'avez appris à aller prendre les aliments comme on prend des remèdes*. Or, régler l'usage des remèdes n'appartient pas à la vertu, mais à l'art de la médecine. Donc, pour la même raison, régler ou modérer l'usage des aliments, qui est le fait de l'abstinence, n'est pas un acte de la vertu, mais une opération de l'art ». — La troisième objection déclare que « toute vertu *consiste dans le milieu*, comme on le voit au livre II de l'*Éthique* (ch. VI, n. 15; de S. Th., leç. 7). Or, l'abstinence ne semble pas consister dans le milieu, mais dans le manque, puisqu'elle tire son nom de la soustraction. Donc l'abstinence n'est pas une vertu ».

— La quatrième objection dit qu' « aucune vertu n'exclut une autre vertu. Or, l'abstinence exclut la patience. Saint Grégoire dit, en effet, dans le *Pastoral* (IIIe partie, ch. XIX), que *souvent l'impatience fait sortir du port de la tranquillité les âmes de ceux qui pratiquent l'abstinence.* Il dit aussi, au même endroit, que *parfois la faute de l'orgueil transperce les pensées de ceux qui se livrent à l'abstinence.* Donc l'abstinence n'est pas une vertu ».

L'argument *sed contra* s'autorise de ce qu' « il est dit, dans la deuxième épître de saint Pierre, ch. I (v. 5, 6) : *Apportez tous vos soins pour unir à votre foi la vertu, à la vertu la science, à la science l'abstinence;* où l'abstinence est rangée au nombre des autres vertus. Donc l'abstinence est une vertu ».

Au corps de l'article, saint Thomas part de ce fait que « l'abstinence, dans son nom lui-même, implique la soustraction des aliments. C'est donc d'une double manière qu'on peut prendre le nom ou le mot d'abstinence. — D'abord, selon qu'il désigne, d'une façon absolue, la soustraction des aliments. Et, de la sorte, l'abstinence ne désigne ni une vertu, ni un acte de vertu, mais quelque chose d'indifférent. — D'une autre manière, on peut entendre cette soustraction des aliments, selon qu'elle est réglée par la raison. Et alors elle signifie ou l'habitus de la vertu ou son acte. Et ceci est marqué dans le texte précité de saint Pierre, où il est dit qu'*il faut apporter ses soins à l'abstinence dans la science* » ou dans le discernement, « en ce sens que l'homme s'abstienne des aliments autant qu'il le faut, *selon la convenance des hommes avec lesquels il vit et selon la convenance de sa personne et selon que sa santé l'exige* ».

L'*ad primum* accorde que « l'usage des aliments ou le fait de s'en abstenir, considérés en eux-mêmes, n'appartiennent pas au Royaume de Dieu. L'Apôtre dit, en effet, dans la première épître *aux Corinthiens*, ch. VIII (v. 8) : *Ce n'est point la nourriture qui nous recommande à Dieu. Que nous ne mangions pas, en effet, nous ne serons pas en défaut; et que nous mangions, nous n'en aurons pas davantage, au point de vue spirituel.* Mais l'un et l'autre, selon qu'on le pratique raisonnablement en vertu de la foi et de l'amour de Dieu, appartient au Royaume de Dieu ». — On remarquera ces derniers mots de saint Thomas, où nous

voyons expressément que lorsque le saint Docteur parle de la règle de la raison pour les vertus morales, il s'agit de la raison en dépendance de la foi et de la charité, c'est-à-dire de la raison dans son sens plein théologique et selon qu'elle implique toutes les lumières, même, et avant tout, surnaturelles, destinées à parfaire notre intelligence dans l'ordre de la vertu en vue et en fonction de la béatitude à conquérir par nos actes méritoires.

L'*ad secundum* apporte une distinction du plus haut prix dans la question qui nous occupe. « Modérer » ou mesurer et régler « les aliments, en ce qui est de la quantité et de la qualité, appartient à l'art de la médecine, par rapport à la santé du corps ; mais y apporter la mesure quant aux mouvements affectifs intérieurs, par rapport au bien de la raison » entendu dans le sens plein que nous venons de préciser, « appartient à l'abstinence. Et voilà pourquoi saint Augustin dit, au livre des *Questions sur l'Évangile* (liv. II, q. 11) : *Il n'importe en rien*, savoir à la vertu, *quels aliments prend l'homme, ou en quelle quantité, pourvu qu'il le fasse selon la convenance des hommes avec lesquels il vit et selon la convenance de sa personne et selon que l'exige sa santé : mais avec quelle facilité et quelle sérénité d'âme il est à même d'en manquer, lorsqu'il le faut ou que c'est une nécessité* ».

L'*ad tertium* fait observer qu' « il appartient à la tempérance de refréner les plaisirs qui attirent trop l'âme à eux ; comme il appartient à la force, d'affermir l'esprit contre les craintes qui éloignent du bien de la raison. Il suit de là que comme la louange de la force consiste en un certain excès, et c'est de là que toutes les parties de la force tirent leur nom ; de même, aussi, la louange de la tempérance consiste en un certain manque, et c'est de là qu'elle-même et toutes ses parties tirent leur nom. Et voilà pourquoi l'abstinence, qui est une partie de la tempérance, tire son nom d'un certain manque. Toutefois, elle consiste dans le milieu, en tant qu'elle est selon la raison droite ».

L'*ad quartum* déclare que « ces vices », dont parlait l'objection, « proviennent de l'abstinence, en tant qu'elle n'est point selon la raison droite. La raison droite, en effet, amène à

s'abstenir, *comme il convient*, c'est-à-dire avec la joie de l'âme; et *en vue de la fin qui convient*, c'est-à-dire pour la gloire de Dieu, non pour sa propre gloire ».

L'abstinence est très certainement une vertu; car, si elle implique une certaine diminution ou privation à l'endroit des aliments, c'est en réglant ou en modérant la partie intérieure affective de l'homme à ce sujet, selon que la droite raison le demande pour que soit sauvegardé, ou promu, le vrai bien de l'homme dans son ensemble et en vue de sa fin dernière surnaturelle. — Mais cette abstinence, qui est une vertu, est-elle une vertu spéciale? C'est ce qu'il nous faut maintenant considérer; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article II.

Si l'abstinence est une vertu spéciale?

Trois objections veulent prouver que « l'abstinence n'est pas une vertu spéciale ». — La première dit que « toute vertu est louable par elle-même. Or, l'abstinence n'est pas louable en elle-même. Saint Grégoire dit, en effet, dans le *Pastoral* (IIIe partie, ch. XIX), que *la vertu d'abstinence ne se recommande qu'en raison des autres vertus*. Donc l'abstinence n'est pas une vertu spéciale ». — La seconde objection est un mot de « saint Augustin », qui « dit, au livre *de la Foi, à Pierre* (ch. XLII; parmi les œuvres de saint Augustin), que les saints s'abstiennent du manger et du boire, non point parce que quelque créature de Dieu serait mauvaise, mais *pour le seul châtiment du corps*. Or, ceci appartient à la chasteté; comme le nom même » de châtiment (en latin *castigatio*), « le montre. Donc l'abstinence n'est pas une vertu spéciale, dictincte de la chasteté ». — La troisième objection fait remarquer que « comme l'homme doit être content d'une nourriture modérée, il doit aussi être content d'un vêtement discret; selon cette parole de la première Épître *à Timothée*, chapitre dernier (v. 8) : *Ayant de*

quoi manger et de quoi nous couvrir, nous sommes contents de cela. Or, pour la mesure dans les vêtements, il n'est point de vertu spéciale. Donc l'abstinence, non plus, qui règle les aliments, ne sera une vertu spéciale ».

L'argument *sed contra* en appelle à « Macrobe », qui « fait de l'abstinence une partie spéciale de la tempérance ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « comme il a été dit plus haut (q. 123, art. 12; q. 136, art. 1; q. 141, art. 3), la vertu morale conserve le bien de la raison contre les assauts des passions. Il suit de là que partout où se trouve une raison spéciale qui fait que la passion détourne du bien de la raison, il est nécessaire que là se trouve une vertu spéciale. Or, les plaisirs de la table sont de nature à détourner l'homme du bien de la raison : soit à cause de leur intensité; soit à cause de la nécessité de la nourriture dont l'homme a besoin pour conserver sa vie, chose que l'homme désire le plus. Et voilà pourquoi l'abstinence est une vertu spéciale ».

L'*ad primum* rappelle qu' « il faut que les vertus soient connexes, ainsi qu'il a été dit plus haut (1ª-2ªᵉ, q. 65, art. 1). C'est pour cela qu'une vertu est louée et recommandée en raison d'une autre; comme la justice en raison de la force. Et de la même manière la vertu d'abstinence se recommande aussi en raison des autres vertus ». Mais cela ne prouve aucunement, comme le voulait l'objection, qu'elle ne soit pas une vertu spéciale, distincte des autres.

L'*ad secundum* déclare que « par l'abstinence, le corps est châtié, non seulement contre les appâts de la luxure, mais aussi contre les appâts de la gourmandise; car, alors que l'homme s'abstient, il est rendu plus fort pour triompher des attaques de la gourmandise, attaques d'autant plus fortes elles-mêmes que l'homme leur cède davantage. Toutefois, de ce que l'abstinence vaut aussi pour la chasteté, cela n'empêche pas qu'elle ne soit une vertu spéciale; parce qu'une vertu aide l'autre ».

L'*ad tertium* explique la différence essentielle qu'il y a entre le vêtement et la nourriture au point de vue de la vertu. « L'usage des vêtements a été introduit par l'art, tandis que

l'usage des aliments vient de la nature. Et c'est pour cela qu'il faut plutôt une vertu spéciale à l'effet de modérer l'usage des aliments qu'à l'effet de régler l'usage des vêtements ».

Après avoir traité de l'abstinence elle-même, « nous devons traiter maintenant du jeûne », qui est l'acte de cette vertu. C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION CXLVII

DU JEÛNE

Cette question comprend huit articles :

1° Si le jeûne est un acte de vertu?
2° De quelle vertu il est l'acte?
3° S'il tombe sous le précepte?
4° Si quelques-uns sont excusés de l'observation de ce précepte?
5° Du temps du jeûne.
6° Si ne prendre qu'un repas est requis pour le jeûne?
7° De l'heure du repas pour ceux qui jeûnent.
8° Des aliments dont il faut qu'on s'abstienne.

Ces huit articles examinent la raison de vertu dans le jeûne (art. 1, 2); l'obligation du jeûne (art. 3, 4); les conditions de temps dans le jeûne (art. 5, 7); et, enfin, les conditions de l'abstinence (art. 8). — Venons tout de suite à l'article premier, le plus important, en un sens, de toute la question.

Article Premier.

Si le jeûne est un acte de vertu?

Trois objections veulent prouver que « le jeûne n'est pas un acte de vertu ». — La première fait observer que « tout acte de vertu est agréable à Dieu. Or, le jeûne n'est pas toujours agréable à Dieu; selon cette parole d'Isaïe, ch. LVIII (v. 3) : *Pourquoi avons-nous jeûné, et ne nous avez-vous pas regardés?* Donc le jeûne n'est pas un acte de vertu ». — La seconde objection dit qu' « aucun acte de vertu ne s'éloigne du milieu de la vertu. Or, le jeûne s'éloigne du milieu de la vertu. Ce milieu, en effet, dans la vertu d'abstinence, se prend de la

sorte qu'on subvienne à la nécessité de la nature; et par le jeûne on en retranche quelque chose. S'il en était autrement, ceux qui ne jeûnent pas n'auraient pas la vertu d'abstinence. Donc le jeûne n'est pas un acte de vertu ». — La troisième objection déclare que « ce qui est commun à tous, et aux bons et aux méchants, n'est pas un acte de vertu. Or, le jeûne est de la sorte; chacun, avant qu'il mange, est à jeun. Donc le jeûne n'est pas un acte de vertu. »

L'argument *sed contra* oppose que « le jeûne est énuméré parmi les autres actes de vertus, dans la seconde épître *aux Corinthiens*, ch. VI (v. 5, 6), où l'Apôtre dit : *Dans les jeûnes, dans la chasteté;* etc. »

Au corps de l'article, saint Thomas part de ce principe, qu' « un acte est vertueux, du fait que par la raison il est ordonné à quelque bien honnête. Or, ceci convient au jeûne. C'est, en effet, dans un triple but qu'on a recours au jeûne. — Premièrement, pour réprimer les concupiscences de la chair. Et voilà pourquoi l'Apôtre dit, dans le texte précité : *Dans les jeûnes, dans la chasteté;* car les jeûnes conservent la chasteté. Et, en effet, comme le dit saint Jérôme (*contre Jovinien*, liv. II; cf. Térence, l'*Eunuque*, acte IV, scène v, vers 6) : *Privée de Cérès et de Bacchus, Vénus se refroidit;* ce qui veut dire que par l'abstinence du boire et du manger la luxure perd de sa force. — Secondement, on a recours au jeûne pour que l'esprit s'élève plus librement à la contemplation des vérités sublimes. Aussi bien est-il dit, dans le livre de Daniel, ch. X (v. 3 et suiv.), qu'après un jeûne de trois semaines ce prophète reçut la révélation de Dieu. Troisièmement, afin de satisfaire pour les péchés. Et voilà pourquoi il est dit dans Joël, ch. II (v. 12) : *Convertissez-vous à moi de tout votre cœur, dans le jeûne, les pleurs et les gémissements.* — Et c'est là ce que saint Augustin dit dans un sermon *Sur la prière et le jeûne* (*du Temps*, CCXXX) : *Le jeûne purifie l'âme, élève le sens, soumet la chair à l'esprit, fait le cœur contrit et humilié, disperse les nuées de la concupiscence, éteint les ardeurs des passions, et allume la lumière de la chasteté.* — Par où l'on voit que le jeûne est un acte de vertu ».

L'*ad primum* répond qu' « il arrive qu'un acte, qui, de son espèce, est vertueux, est rendu vicieux par certaines circonstances adjointes. Aussi bien est-il dit, au même endroit d'Isaïe que citait l'objection : *Voici que dans vos jeûnes votre volonté se retrouve*. Et, un peu après, il est ajouté (v. 4) : *C'est en vous disputant et vous querellant que vous jeûnez, jusqu'à frapper du poing méchamment*. Et saint Grégoire, exposant ces textes, dans son *Pastoral* (III partie, ch. XIX), dit : *La volonté se réfère à la joie ; le combat à la colère. C'est donc en vain que le corps est brisé par l'abstinence, si l'âme s'abandonnant aux mouvements désordonnés se dissipe et se perd*. Saint Augustin, de son côté, dit, dans le sermon précité, que *le jeûne n'aime point l'abondance des paroles, juge les richesses chose superflue, méprise l'orgueil, recommande l'humilité, et donne à l'homme de se connaître lui-même, sachant qu'il est quelque chose de faible et de fragile* ». — Nul doute que le jeûne, entouré de ces garanties, ne soit un acte de vertu.

L'*ad secundum* déclare que « le milieu de la vertu ne se prend pas selon la qualité, mais *selon la raison droite*, comme il est dit au livre II de l'*Éthique* (ch. VI, n. 15 ; de S. Th., leç. 17). Or, la raison juge que pour certaines causes spéciales tel homme prenne moins de nourriture qu'il ne lui conviendrait selon la condition commune ; par exemple, pour éviter la maladie ; ou pour accomplir plus facilement certains exercices corporels. Combien plus la raison droite ordonne cela à la fin d'éviter les maux spirituels et d'obtenir les biens de même nature. Toutefois, la raison droite n'enlève pas à ce point de la nourriture que la nature ne puisse pas être conservée : parce que, comme le dit saint Jérôme, *il n'importe si tu te donnes la mort en un temps bref ou en un temps plus prolongé* » : dans un cas, comme dans l'autre, c'est le suicide, absolument et toujours défendu. « Il dit aussi que *celui-là offre un holocauste tiré du vol, qui afflige démesurément son corps, soit par un trop grand manque de vivres, soit par une trop grande pénurie de nourriture ou de sommeil*. De même, la raison droite n'enlève pas à ce point de la nourriture, que l'homme se rende impuissant à accomplir les ouvrages qu'il doit faire ; et voilà

pourquoi saint Jérôme dit encore (au même endroit), que *l'homme raisonnable déchoit de sa dignité, quand il préfère le jeûne à la charité ou les veilles à l'intégrité du sens* », c'est-à-dire à la bonne disposition de son esprit pour le travail. — On remarquera l'à-propos si délicat de saint Thomas, allant emprunter à l'austère saint Jérôme, peu suspect certes de relâchement au sujet du jeûne, ces admirables réflexions, qui tracent les vraies limites où doit se mouvoir et se renfermer le jeûne, sous peine de tomber dans les plus déplorables excès.

L'*ad tertium* fait remarquer que « le jeûne de la nature » ou le jeûne naturel, « qui fait qu'on dit de quelqu'un qu'il est à jeun, avant qu'il ait mangé, consiste dans une pure négation », dans le simple fait de n'avoir pas pris de la nourriture. « Aussi bien ne peut-il pas être assigné comme un acte de vertu. Il n'y a à pouvoir être donné comme tel, que le jeûne qui fait que quelqu'un s'abstient, de propos délibéré » et pour une fin spéciale, « dans une certaine limite, de nourriture ou d'aliments. C'est pour cela qu'on appelle le premier : jeûne du jeûne ; tandis que le second s'appelle : jeûne de celui qui jeûne, comme pour marquer que, dans ce second cas, le jeûne est chose de propos délibéré, voulue intentionnellement par quelqu'un qui agit ».

Le jeûne est, à n'en pas douter, un acte de vertu. Il est ordonné par la raison à une triple fin en harmonie avec la nature de l'homme où les sens doivent obéir, non commander, et laisser à l'esprit sa liberté la plus parfaite pour les opérations qui lui appartiennent en propre ; avec ceci encore que l'homme ayant péché, il est tenu d'expier, par des peines volontaires, afin de diminuer la dette contractée envers la justice divine. Toutefois, pour que le jeûne soit vraiment un acte de vertu, il doit éviter tout excès et ne compromettre ni la conservation de la vie du sujet ni le parfait accomplissement de ses devoirs d'état. Mais quand le jeûne est, en effet, un acte de vertu, de quelle vertu faudra-t-il dire qu'il est l'acte : est-ce de la vertu d'abstinence? c'est ce que nous devons maintenant considérer ; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article II.

Si le jeûne est l'acte de l'abstinence?

Trois objections veulent prouver que « le jeûne n'est pas l'acte de l'abstinence ». — La première arguë de ce que « sur cette parole marquée en saint Matthieu, ch. XVII (v. 20) : *Ce genre de démons*, etc., saint Jérôme dit (cf. la glose, mais sans nom d'auteur) : *Jeûner consiste à s'abstenir non pas seulement de la nourriture, mais encore de tous les faux plaisirs*. Or, ceci appartient à toutes les vertus. Donc le jeûne n'est point spécialement l'acte de l'abstinence ». — La seconde objection en appelle à « saint Grégoire », qui « dit, dans l'une des *Homélies du Carême* (Hom. XVI *sur l'Évangile*), que le jeûne quadragésimal est la dîme de toute l'année. Or, donner la dîme est un acte de la religion, comme il a été vu plus haut (q. 85). Donc le jeûne est un acte de la religion et non pas de l'abstinence ». — La troisième objection rappelle que « l'abstinence est une partie de la tempérance, comme il a été dit (q. 143; q. 146, art. 1, *ad 3um*). Or, la tempérance se divise contre la force, à laquelle il appartient de supporter les choses pénibles, ce qui semble se rencontrer le plus dans le jeûne. Donc le jeûne n'est pas l'acte de l'abstinence ».

L'argument *sed contra* est un texte de « saint Isidore », qui « dit (*Étymologies*, liv. VI, ch. XIX), que *le jeûne est la parcimonie du vivre et l'abstinence des aliments* ».

Au corps de l'article, saint Thomas se contente de faire observer que « c'est la même matière pour l'habitus et pour l'acte. D'où il suit que tout acte vertueux qui porte sur une certaine matière appartient à cette vertu qui constitue le milieu dans cette matière-là. Or, le jeûne se considère dans les aliments, au sujet desquels l'abstinence vise le milieu. Il s'ensuit manifestement que le jeûne est l'acte de l'abstinence. »

L'*ad primum* fait une double réponse. — Il dit d'abord que « le jeûne, au sens propre, consiste dans l'abstinence des ali-

ments. Mais, au sens métaphorique, il consiste à s'abstenir de tout ce qui est nuisible, chose qui convient surtout aux péchés. — On peut dire encore que même le jeûne proprement dit est une abstinence de toutes les mauvaises choses; parce que tout vice qui lui est adjoint détruit en lui la raison d'acte de vertu, ainsi qu'il a été dit » (art. préc., *ad 1um*).

L'*ad secundum* déclare que « rien n'empêche que l'acte d'une vertu appartienne à une autre vertu, selon qu'il est ordonné à la fin de cette vertu, comme on le voit par ce qui a été dit plus haut (q. 32, art. 1, *ad 2um*; q. 85, art. 3). Et, de ce chef, rien n'empêche que le jeûne appartienne à la religion, à la chasteté, et à n'importe quelle autre vertu ». — On pourrait même dire qu'il est peu d'actes qui soient plus de nature à être ainsi ordonnés à la fin des autres vertus, que ne l'est le jeûne.

L'*ad tertium* précise qu'« à la force, en tant qu'elle est une vertu spéciale, il n'appartient pas de supporter n'importe quelles choses pénibles; mais seulement celles qui regardent les périls de mort. Quant à supporter ce qu'il y a de pénible dans la privation des plaisirs du toucher, ceci appartient à la tempérance et à ses parties. Or c'est le cas pour le support de ce qu'il y a de pénible dans le jeûne ».

Le jeûne, parce qu'il consiste dans une certaine privation de nourriture, est l'acte de la vertu d'abstinence, qui a précisément pour objet de faire que la partie affective de l'homme garde la mesure voulue par la raison dans l'usage de la nourriture ou des aliments. — Cet acte de la vertu d'abstinence, qui s'appelle le jeûne, est-il chose purement facultative, laissée à la libre disposition d'un chacun; ou bien est-il chose de précepte et par conséquent nécessaire et qui s'impose. C'est ce que nous devons maintenant considérer; et tel est l'objet de l'article suivant, qui va compléter excellemment la grande doctrine de l'article premier.

Article III.

Si le jeûne est de précepte?

Trois objections veulent prouver que « le jeûne n'est pas de précepte ». — La première dit que « les préceptes ne portent pas sur les œuvres de surérogation qui tombent sous le conseil. Or, le jeûne est une œuvre de surérogation ; sans quoi partout et toujours il devrait être également observé. Donc le jeûne ne tombe pas sous le précepte ». — La seconde objection fait observer que « quiconque transgresse un précepte pèche mortellement. Si donc le jeûne était de précepte, tous ceux qui ne jeûnent pas pècheraient mortellement. Et par là serait jeté aux hommes une sorte de piège destiné à les perdre » ; chose qui est inadmissible. — La troisième objection cite un texte de « saint Augustin », qui « dit, au livre de *la Vraie Religion* (ch. XVII), que *la sagesse de Dieu Elle-même, ayant pris notre humanité, par laquelle nous avons été rendus libres, a constitué un petit nombre de sacrements souverainement salutaires, destinés à grouper la société du peuple chrétien, c'est-à-dire de la multitude vivant libre soumise à Dieu.* Or, la liberté du peuple chrétien ne semble pas moins empêchée par la multitude des observances que par la multitude des sacrements. Car saint Augustin dit dans le livre *Aux Inquisitions de Janvier* (liv. II), que *plusieurs ne grèvent pas moins de fardeaux serviles notre religion, que la miséricorde de Dieu a voulue libre ne lui donnant qu'un très petit nombre de sacrements à pratiquer qui sont du reste tout ce qu'il y a de plus manifeste.* Donc il semble que l'Église n'aurait pas dû instituer le jeûne en forme de précepte ». L'objection, on le voit, est du plus haut intérêt. Nous verrons la réponse de saint Thomas.

L'argument *sed contra* oppose un texte de « saint Jérôme », qui, « dans sa lettre *à Lucinius*, dit, en parlant du jeûne : *Que chaque province abonde dans son sens et qu'elle tienne les préceptes des anciens pour des lois venues des Apôtres.* Donc le jeûne est chose de précepte ».

Au corps de l'article, saint Thomas déclare que « comme il

appartient aux princes séculiers de donner des préceptes légaux déterminant » ce qui demeurait indéterminé dans « le droit naturel, au sujet de ce qui touche à l'utilité commune dans les choses temporelles ; de même, aussi, il appartient aux prélats ecclésiastiques d'ordonner et de statuer ce qui touche à l'utilité commune des fidèles dans les biens spirituels ». — On aura remarqué ce grand principe que vient de formuler saint Thomas, et qui est la base ou le fondement en même temps que la délimitation précise de tout le droit ecclésiastique. Ce droit se fonde sur la même nécessité que celle qui porte et justifie le droit civil. Il s'agit toujours de déterminer ce que le droit naturel ou même le droit positif divin a pu laisser indéterminé, réservant à l'autorité légitime, soit dans la société civile, soit dans la société religieuse, le soin de déterminer, selon les circonstances, ce que demandera le bien du peuple qui la constitue, l'une dans l'ordre des biens temporels, l'autre dans l'ordre ou tout au moins en vue des biens spirituels. — Appuyé sur ce lumineux principe, saint Thomas poursuit. « Or, il a été dit (art. 1) que le jeûne est utile et pour effacer et pour prévenir la faute » qui ruine les biens spirituels, « et pour élever l'esprit aux biens spirituels », afin d'en vivre plus excellemment. « Chacun sera donc tenu en vertu de la raison naturelle, à user des jeûnes dans la mesure où ce sera nécessaire à la triple fin que nous venons de dire. Aussi bien le jeûne en général tombe sous le précepte de la loi naturelle. Mais la détermination du temps et du mode de jeûne selon la convenance et l'utilité du peuple chrétien tombe sous le précepte du droit positif qui est institué par les prélats de l'Église. Ce jeûne est le jeûne d'Église ; l'autre est le jeûne de nature ». — Le jeûne de nature est laissé à l'appréciation d'un chacun déterminant pour soi, à la lumière de sa raison naturelle, ou aussi à la lumière de sa raison éclairée par la foi, ce qu'il doit pratiquer en fait de privations dans l'ordre de la nourriture à prendre, pour s'assurer contre le mal du péché et pour promouvoir en lui le bien de la vertu. S'il est des choses qui soient pour lui nécessaires, sa raison lui fait un devoir de s'y tenir. Mais rien n'est ici déterminé d'avance ou ne s'impose du dehors.

Il en va tout autrement quand il s'agit du jeûne d'Église. Ici, l'autorité compétente se prononce sur ce qui lui paraît nécessaire ou utile en vue du bien commun des fidèles, dans l'ordre des pratiques à adopter touchant l'usage ou la privation des aliments. Quand elle est intervenue, le devoir, pour les individus, est de se soumettre. Ils n'ont plus qu'à obéir.

L'*ad primum* précise encore cette lumineuse doctrine. « Le jeûne, considéré en lui-même, ne dit pas quelque chose qu'on recherche, mais plutôt quelque chose de pénal » et que l'on fuit. « Toutefois, il est rendu apte à être choisi, selon qu'il est utile à une certaine fin. Aussi bien, considéré d'une façon absolue, il n'est point de nécessité de précepte; mais il est de nécessité de précepte », dans l'ordre des préceptes de la loi naturelle, « pour quiconque a besoin d'un tel remède. Et parce que la multitude des hommes, dans la plupart des cas, a besoin d'un tel remède, soit parce que *nous péchons tous en beaucoup de choses*, comme il est dit en saint Jacques (ch. III, v. 2), soit aussi parce que *la chair conspire contre l'esprit*, comme il est dit *aux Galates* (ch. V, v. 17), il a été convenable que l'Église établît certains jeûnes devant être observés communément par tous, non comme rendant de précepte ce qui est purement et simplement de surérogation, mais comme déterminant d'une façon spéciale ou dans le détail ce qui est nécessaire en général » ou pour le commun des fidèles.

L'*ad secundum* explique que « les préceptes qui sont proposés par mode de statut commun » ou de loi, « n'obligent point de la même manière tout le monde, mais selon qu'il est requis pour la fin que le législateur a en vue. Et si quelqu'un, en transgressant ce qui est statué, méprise son autorité; ou s'il transgresse ce statut en telle sorte que la fin que le législateur a en vue soit empêchée, il pèche mortellement. Que si, pour une cause raisonnable, quelqu'un n'observe pas ce qui est statué, surtout dans le cas où si le législateur était là, il ne maintiendrait pas qu'on doive l'observer, une telle transgression ne constitue pas un péché mortel. Et de là vient que tous ceux qui n'observent pas les jeûnes de l'Église ne pèchent point mortellement ». — On ne saurait trop souligner la portée de

cette réponse, qui précise, d'une façon si nette, le caractère de l'obligation attachée à la loi positive; et comment il peut y avoir des cas où même en ne l'observant pas on ne pèche pas, à tout le moins d'une façon grave. C'est qu'en effet la loi positive n'oblige d'une façon grave qu'en raison de l'autorité du législateur, ou en raison de la fin qu'il se propose en édictant sa loi. Si donc il se présente des cas où la fin que le législateur se propose soit encore atteinte, ou même plus excellemment, quand bien même la loi ne soit pas matériellement observée; et que de par ailleurs, en n'observant pas cette loi en ce qu'elle a de prescription matérielle ou littérale, on n'entende aucunement mépriser l'autorité du législateur, on ne péchera pas d'un péché grave en ne l'observant pas. Il se pourra même, toutes autres conditions requises, que l'acte soit excellemment un acte de vertu.

L'*ad tertium* fait observer que « saint Augustin, dans le texte que citait l'objection, parle des choses », ou des prescriptions surajoutées, « *qui ne sont pas contenues dans les textes de la Sainte-Écriture, qui n'ont pas été établies non plus dans les conciles des évêques, et qui ne tirent pas leur force de la coutume de l'Église universelle* ». Retenons ces trois sources d'autorité dans les choses de l'Église, marquées ici avec tant de netteté par saint Augustin : l'Écriture; les conciles; la coutume universelle. Il ne sera point nécessaire que toutes trois concourent. L'une d'elles pourra suffire. « Or, les jeûnes qui sont de précepte », dans toute l'Église, « ont été statués dans les conciles des évêques et confirmés par la coutume de l'Église universelle ». Il s'ensuit qu'ils ont vraiment force de loi et ne constituent aucunement l'abus que signalait saint Augustin. « Il n'y a pas à prétendre non plus qu'ils soient contraires à la liberté du peuple chrétien; car ils sont bien plutôt utiles à empêcher la servitude du péché, qui répugne à la liberté spirituelle, dont il est dit, dans l'Épître *aux Galates*, ch. v (v. 13) : *Pour vous, mes frères, vous avez été appelés à la liberté; seulement, ne faites pas de cette liberté un prétexte pour vivre selon la chair* ». — Ce beau texte de saint Paul coupe court à tous les mauvais subterfuges de la passion pour se soustraire au joug de la loi de l'esprit. Il est

très vrai que la loi nouvelle est une loi de liberté; mais elle n'est une loi de liberté que parce qu'elle est la loi de l'Esprit, comme saint Thomas, après saint Augustin et saint Paul, nous l'expliquait divinement au premier article de la loi nouvelle (1ª-2ªᵉ, q. 106, art. 1). Et cela veut dire que l'esprit n'y est plus embarrassé d'une foule de prescriptions matérielles, comme dans la loi ancienne, qui requérait ces prescriptions pour le maintien du peuple juif au milieu des autres peuples en vue du Christ qu'il devait préparer et dont il était le berceau. Mais les prescriptions qui sont destinées à asservir la chair et à libérer l'esprit, c'est-à-dire tout ce qui peut assurer et faciliter la pratique de la vertu, cela appartient au plus haut point à la loi nouvelle. Lors donc que l'Église juge à propos d'établir certaines prescriptions pour faciliter au peuple chrétien la pratique des vertus essentielles au salut, bien loin de nuire à la liberté des fidèles, elle assure au plus haut point leur liberté.

Parmi ces lois de l'Église, il en est une précisément qui a trait à la vertu de tempérance. Et c'est la loi du jeûne. Loi qui n'est d'ailleurs pas d'une rigueur inflexible. Rien de plus souple et de plus maternel que ces prescriptions de l'Église. Elle vient d'en donner une nouvelle preuve dans la récente codification de son droit. Elle a grandement élargi et simplifié ce qui a trait à la loi du jeûne et de l'abstinence, s'inspirant pour cela des besoins actuels du peuple chrétien et des conditions nouvelles de vie qui sont celles des fidèles. — Mais nous devons maintenant examiner de plus près cette loi du jeûne, dont saint Thomas vient de nous montrer si excellemment la haute et profonde raison d'être. Le saint Docteur se demande d'abord, si tous sont soumis au précepte de l'Église en cette loi du jeûne. Il va nous répondre à l'article qui suit.

Article IV.

Si tous sont tenus aux jeûnes d'Église?

Quatre objections veulent prouver que « tous sont tenus aux jeûnes d'Église ». — La première déclare que « les préceptes de l'Église obligent comme les préceptes de Dieu; selon cette parole marquée en saint Luc, ch. x (v. 16) : *Qui vous écoute, m'écoute.* Or, à observer les préceptes de Dieu, tous sont tenus. Donc, pareillement, tous sont tenus à observer les jeûnes qui sont institués par l'Église ». — La seconde objection dit que « c'est surtout les enfants qui sembleraient être excusés du jeûne, en raison de l'âge. Or, les enfants ne sont pas excusés. Il est dit, en effet, dans Joël, ch. II (v. 15) : *Publiez un jeûne;* et, après (v. 16), il suit : *Réunissez les enfants, et ceux qui sont à la mamelle.* Donc, à plus forte raison, tous les autres sont tenus aux jeûnes ». — La troisième objection arguë de ce que « les choses spirituelles doivent être préférées aux choses temporelles; et les choses nécessaires, aux choses non nécessaires. Or, les œuvres corporelles sont ordonnées au gain temporel, le pèlerinage aussi, bien qu'il soit ordonné aux choses spirituelles, n'est point de nécessité. Puis donc que le jeûne est ordonné à l'utilité spirituelle; et qu'il est nécessaire, du fait qu'il est statué par l'Église, il semble que les jeûnes d'Église ne doivent pas être laissés en raison d'un pèlerinage ou pour des œuvres corporelles ». — La quatrième objection fait observer qu' « il vaut mieux accomplir une chose par sa volonté propre que par nécessité; comme on le voit par l'Apôtre, dans la seconde épître *aux Corinthiens*, ch. IX (v. 7), Or, les pauvres ont coutume de jeûner par nécessité, en raison du manque d'aliments. Donc, à plus forte raison, devraient-ils jeûner par leur volonté propre ».

L'argument *sed contra*, qui constituera une véritable objection en sens inverse et demandera une réponse, dit qu' « il semble qu'aucun juste n'est tenu de jeûner. Les préceptes de

l'Église, en effet, n'obligent pas contre la doctrine du Christ. Or, le Seigneur dit, en saint Luc, ch. v (v. 34; cf. S. Matth., ch. IX, v. 15; S. Marc, ch. II, v. 19), que *les fils* » ou les amis « *de l'Époux ne peuvent pas jeûner tant que l'Époux est avec eux.* Or, Il est avec tous les justes, habitant en eux d'une façon spirituelle. Aussi bien, le Seigneur dit, en saint Matthieu, chapitre dernier (v. 20) : *Voici que je suis avec vous jusqu'à la consommation des siècles.* Donc les justes en vertu du précepte statué par l'Église ne sont pas obligés à jeûner ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle que « comme il a été dit plus haut (1ª-2ᵃᵉ, q. 96, art. 6), les statuts » ou préceptes « communs sont proposés selon qu'il convient à la multitude. Il suit de là que le législateur a en vue, quand il les établit, ce qui arrive communément et le plus souvent. Que si, en raison d'une cause spéciale, il se trouve quelque chose, en quelqu'un, qui répugne à l'observance du précepte, le législateur n'entend pas obliger ce sujet à l'observance du précepte » : ce serait aller en effet, contre le bien même qu'il poursuit et qui doit être la résultante du meilleur effort ou du plus grand bien d'un chacun en harmonie avec l'ensemble. « Toutefois, en cela même, il faut apporter une distinction. Car, si la cause est évidente, l'homme peut licitement, par lui-même, laisser l'observance du précepte : surtout si l'usage ou la coutume intervient; ou encore si le recours au supérieur ne pourrait avoir lieu que difficilement. Mais si la cause est douteuse, le sujet doit recourir au supérieur, qui a le pouvoir de dispenser en pareille matière. Et ceci doit être observé dans les jeûnes institués par l'Église, auxquels tous sont communément tenus, à moins qu'il n'y ait en eux quelque empêchement spécial ». — Ainsi donc, aux jeûnes établis par l'Église, tous les fidèles sont communément tenus; et nul n'a le droit de s'y soustraire, que s'il a une raison spéciale, motivant pour lui l'exception ou la dispense.

L'*ad primum* nous marque la différence essentielle qui existe entre les préceptes de Dieu, que sont ceux du Décalogue et les préceptes de l'Église. « Les préceptes » ou les commandements « de Dieu sont les préceptes du droit naturel, qui, par

eux-mêmes, sont de nécessité de salut. Mais, » les commandements ou « les préceptes statués par l'Église portent sur des choses qui ne sont point de soi nécessaires au salut; elles ne le sont qu'en vertu de l'institution de l'Église » ; et cela veut dire qu'en dehors du commandement de l'Église ou avant qu'elle intervînt, la raison ni la loi de Dieu ne prescrivait rien au sujet de ces choses, prises dans leur détermination. « Il suit de là qu'il peut se trouver des empêchements, en raison desquels certains hommes ne sont pas tenus à l'observance de ces préceptes ». Nous sommes ici dans le droit positif, non dans le droit naturel; et si dans le droit naturel aucune exception ni aucune dispense n'est possible, la raison ne pouvant se nier elle-même, il n'en va pas de même dans les prescriptions surajoutées du droit positif qui demeurent subordonnées à l'intention du législateur.

L'*ad secundum* répond que « dans les enfants est au plus haut point l'évidente cause de dispense : soit en raison de la débilité de la nature, de laquelle il provient qu'ils ont besoin de prendre fréquemment de la nourriture et non en grande quantité chaque fois; soit aussi parce qu'ils ont besoin de beaucoup de nourriture nécessitée par la croissance, qui se fait du surplus de la nourriture. C'est pour cela que tout autant qu'ils sont dans l'état de la croissance; ce qui, le plus souvent, se produit jusqu'à la fin du troisième septennat », c'est-à-dire jusqu'à l'âge de vingt et un ans, « ils ne sont pas tenus à observer les jeûnes ecclésiastiques. Il convient cependant, ajoute saint Thomas, que même pendant ce temps ils s'exercent à jeûner plus ou moins selon le mode de leur âge. — Et quelquefois cependant, ajoute encore le saint Docteur, quand on est sous le coup d'une grande tribulation, en signe d'une pénitence plus rigoureuse, même pour les enfants les jeûnes sont prescrits; puisque, aussi bien, nous lisons, au sujet des animaux sans raison, dans Jonas, ch. III (v. 7) : *Que les hommes et les bêtes ne goûtent aucune nourriture; et qu'ils ne boivent point d'eau* ».

L'*ad tertium* dit qu' « au sujet des pèlerins et des ouvriers, il faut distinguer Car si le pèlerinage et l'ouvrage pénible peu-

vent être commodément différés ou abrégés, sans détriment pour la santé corporelle et l'état extérieur qui est requis pour la conservation de la vie corporelle ou spirituelle », c'est-à-dire s'il ne s'agit que de pèlerinages de dévotion ou de travaux que ne nécessite pas le besoin de gagner sa vie ou de sauvegarder le bien commun, « les jeûnes de l'Église ne doivent pas être laissés pour cela. Que si, au contraire, on est dans la nécessité d'entreprendre tout de suite un pèlerinage et qu'il faille faire de longues journées de marche; ou encore si on est dans la nécessité de beaucoup travailler, soit pour la conservation de la vie corporelle, soit pour quelque autre chose nécessaire à la vie spirituelle », comme seraient, par exemple, de grands travaux à l'occasion d'une fête ou d'une cérémonie religieuse ou même civique indispensable, ou comme sont aussi les travaux d'étude en vue d'un devoir spirituel à remplir, enseignement, examens, classes, et autres choses de ce genre; « et qu'on ne puisse pas avec cela observer les jeûnes de l'Église comme n'est pas tenu à jeûner; car il ne semble pas que l'intention de l'Église ait été, en instituant les jeûnes, d'empêcher par là les autres devoirs pieux et plus nécessaires. Toutefois, il semble qu'en pareils cas, il faut recourir à la dispense du supérieur; à moins que peut-être la coutume n'existe d'agir ainsi; car, du fait même que les prélats » ou les supérieurs ne disent rien et « dissimulent, ils semblent consentir ».

L'*ad quartum* déclare que « les pauvres qui peuvent avoir suffisamment ce qui doit être assez pour eux en vue d'un seul repas, ne sont pas excusés, en raison de la pauvreté, de ne pas observer les jeûnes de l'Église. De ces jeûnes toutefois sont excusés ceux qui mendient morceau par morceau de porte en porte, lesquels ne peuvent pas avoir tout d'une fois ce qui est nécessaire à leur nourriture ».

L'argument *sed contra*, nous l'avons dit, nécessite quelques explications; et nous avons ici un *ad quintum* pour y répondre. « Cette parole du Seigneur », en effet, que citait l'objection, « peut s'entendre d'une triple manière. — D'abord, au sens de saint Jean Chrysostome, qui dit (hom. XXX ou XXXI *sur saint Matthieu*), que les disciples, qui sont appelés *fils de l'Époux*,

étaient encore trop faibles dans leurs dispositions; d'où il vient qu'ils sont comparés *au vêtement vieux;* et voilà pourquoi, à la présence corporelle du Christ, ils devaient être plutôt encouragés par une certaine douceur, qu'exercés dans l'austérité du jeûne. Aussi bien, en raison de cela, il convient davantage qu'on accorde des dispenses, dans les jeûnes, à ceux qui sont imparfaits ou novices, qu'à ceux qui sont plus anciens et parfaits; comme on le voit dans la glose, sur ce verset du psaume (CXXX, v. 2) : *Pareil à un enfant sevré sur le sein de sa mère.* — D'une autre manière, on peut dire, selon saint Jérôme (ou plutôt le vénérable Bède, *Commentaire* sur saint Luc, liv. II, ch. v), que le Seigneur parle là du jeûne des anciennes observances. En telle sorte que le Seigneur signifiait, par là, que les Apôtres ne devaient pas être retenus dans les observances anciennes, eux sur qui devait être répandue la nouveauté de la grâce. — Une troisième explication est celle de saint Augustin (*De la concordance des Évangiles*, liv. II. ch. XXVII), qui distingue un double jeûne. Le premier appartient à l'*humilité de la tribulation.* Et celui-là ne convient pas aux hommes parfaits, qui sont appelés *les fils de l'Époux;* aussi bien, là où saint Luc marque : *Les fils de l'Époux ne peuvent pas jeûner,* saint Matthieu a : *Les fils de l'Époux ne peuvent pas être tristes.* Le second jeûne est celui qui appartient à *la joie de l'esprit attaché et suspendu aux choses spirituelles.* C'est ce jeûne qui appartient aux parfaits ». — On aura remarqué ce qu'a de particulièrement beau et élevé l'interprétation de saint Augustin. Son expression surtout du jeûne se rapportant à « la joie de l'esprit attaché et suspendu aux choses spirituelles » ne saurait trop être soulignée et retenue.

Tous ne sont pas tenus aux jeûnes commandés par l'Église, même parmi ceux qui sont soumis aux lois de l'Église en raison de leur baptême. L'Église, en effet, n'entend pas obliger, indistinctement, tous ceux qui lui sont soumis, à cette loi du jeûne. Il en est qu'elle exclut positivement de cette obligation, tels que les enfants ou les jeunes gens jusqu'à l'âge de vingt et un ans révolus, et les vieillards, à partir de soixante ans

commencés (cf. Code, can. 1254, § 2). Quant aux autres, compris entre ces deux limites d'âge, ils sont tous tenus, en principe, à la loi du jeûne. Mais, en fait, il peut se rencontrer des cas où, manifestement, la loi n'oblige plus : ce sont les cas où en observant la loi du jeûne on compromettrait un bien plus essentiel. Si l'opposition est évidente, le sujet lui-même peut prendre sur lui de ne pas jeûner. S'il y a doute, il doit demander la dispense à qui de droit. — Cette loi du jeûne, dont nous avons dit la parfaite raison d'être et l'obligation, en tant que loi faite par l'Église, impliquera nécessairement certaines déterminations, soit du côté du temps, soit du côté des aliments. Nous devons maintenant les examiner. Et, d'abord, du côté du temps. Saint Thomas se demande, là-dessus, deux choses : premièrement, si le temps destiné au jeûne est convenablement déterminé; secondement, s'il est requis pour le jeûne qu'on ne fasse qu'un repas dans le jour. — Le premier point va faire l'objet de l'article qui suit.

Article V.

Si les temps du jeûne ecclésiastique sont convenablement déterminés?

Trois objections veulent prouver que « les temps du jeûne ecclésiastique ne sont pas convenablement déterminés ». — La première fait appel à ce que « nous lisons en saint Matthieu, ch. IV (v. 1, 2), que le Christ commença son jeûne tout de suite après le baptême. Or, nous devons imiter le Christ; selon cette parole de la première Épître *aux Corinthiens*, ch. IV (v. 16) : *Soyez mes imitateurs, comme je le suis moi-même du Christ*. Donc, nous aussi, nous devons accomplir le jeûne tout de suite après l'Épiphanie où l'on célèbre le baptême du Christ ». — La seconde objection déclare qu' « il n'est point permis d'observer dans la loi nouvelle les préceptes cérémoniels de l'ancienne loi. Or, les jeûnes fixés à certains mois appartiennent aux solennités de la loi ancienne. Il est dit, en effet, dans

Zacharie, ch. VIII (v. 19) : *Le jeûne du quatrième mois, le jeûne du cinquième, le jeûne du septième et le jeûne du dixième mois deviendront pour la maison de Juda des jours de réjouissance et d'allégresse, des solennités joyeuses.* Donc les jeûnes à certains mois, qu'on appelle les *Quatre-Temps* sont indûment observés dans l'Église ». — La troisième objection rappelle que « d'après saint Augustin, au livre de la *Concordance des Évangiles* (liv. II, ch. XXVII) », comme nous l'avons vu, à la fin de l'article précédent (*ad 5um*), « de même qu'il y a *le jeûne de l'affliction*, pareillement aussi il y a *le jeûne de la joie ou de l'exultation.* Or c'est surtout en raison de la résurrection du Christ, que l'exultation convient aux fidèles. Donc au jour de la fête de Pâques où l'Église célèbre la résurrection du Christ, et aussi tous les dimanches de l'année dans lesquels on rappelle le souvenir de cette résurrection, il faudrait que fussent prescrits certains jeûnes ».

L'argument *sed contra* oppose simplement « la coutume générale de l'Église ».

Au corps de l'article, saint Thomas part de ce qu' « il a été dit plus haut (art. I, 3), que le jeûne est ordonné à deux choses : à effacer la faute ; et à élever l'esprit vers les choses d'en-Haut. Il suit de là, conclut immédiatement le saint Docteur, que les jeûnes devaient être spécialement prescrits où il faut que les hommes se purifient du péché et que l'esprit des fidèles s'élève vers Dieu par la dévotion. Chose qui se produit surtout avant la fête de Pâques. Dans cette solennité, en effet, les fautes sont remises par le baptême, qui est administré solennellement la veille de Pâques, alors qu'on rappelle le souvenir de la sépulture du Seigneur ; puisque *par le baptême, nous sommes ensevelis avec le Christ dans la mort*, comme il est dit *aux Romains* (ch. VI, v. 4). De même, dans la fête de Pâques, il est le plus nécessaire que l'esprit de l'homme, par la dévotion, s'élève à la gloire de l'éternité, que le Christ a inaugurée par sa résurrection. C'est pour cette raison, que l'Église a statué qu'il fallait jeûner immédiatement avant la solennité de Pâques ; et, pour la même raison, la veille des principales fêtes, dans lesquelles nous devons nous préparer à les célébrer dévotement ».

Après avoir justifié le jeûne des vigiles, saint Thomas s'applique à justifier celui des Quatre-Temps. C'est qu'en effet, « la coutume de l'Église est de conférer les ordres sacrés à chacun des quatre quarts de l'année, en signe de quoi, le Seigneur rassasia quatre mille hommes avec sept pains, lesquels signifiaient l'*année du Nouveau Testament*, comme le dit saint Jérôme au même endroit (sur saint Marc, ch. VIII, v. 1; parmi les Œuvres de saint Jérôme). Or, il faut qu'à la réception de ces Ordres sacrés, se préparent, par le jeûne, et ceux qui confèrent les Ordres, et ceux qui doivent être ordonnés, et aussi tout le peuple » chrétien, « pour l'utilité de qui les Ordres sont reçus. De là vient que nous lisons, en saint Luc (ch. VI, v. 12), que le Seigneur, avant l'élection des Apôtres, *se retira sur la montagne pour prier;* ce que saint Ambroise explique en disant : *Que ne te convient-il pas de faire, quand tu veux entreprendre quelque devoir de piété, alors que le Christ, devant envoyer ses Apôtres, a prié?* »

Saint Thomas passe ensuite à la justification du jeûne pour le temps du Carême. « La raison du nombre, pour ce qui est du jeûne quadragésimal, nous dit-il, est triple, selon saint Grégoire (hom. XVI), *sur l'Évangile.* — La première est que *la vertu du Décalogue est rendue parfaite à l'aide des quatre livres de l'Évangile : or, le nombre dix multiplié par quatre donne quarante.* — Il y a encore, que *dans ce corps mortel composé des quatre éléments, nous sommes contraires à la loi de Dieu manifestée par le Décalogue. D'où il suit qu'il est juste que nous affligions quatre fois dix fois cette même chair.* — Il y a encore que *de la sorte, nous nous efforçons d'offrir à Dieu la dîme des jours. Tandis qu'en effet l'annnée comprend trois cent soixante-cinq jours, nous nous affligeons pendant trente-six jours*, qui sont ceux où l'on jeûne dans les six semaines du Carême, *comme donnant ainsi à Dieu la dîme de notre année.* — Selon saint Augustin, il y a une quatrième raison (de *la Doctrine chrétienne*, liv. II, ch. XVI). Car le Créateur est la Trinité, Père, Fils et Esprit-Saint. Et à la créature invisible est dû le nombre trois. Il nous est ordonné, en effet, d'aimer Dieu *de tout notre cœur, de toute notre âme, de tout notre esprit* (saint Marc, ch. XII, v. 30). Quant à la créature

visible, c'est le nombre quatre qui lui est dû ; en raison des quatre qualités sensibles, le froid, le chaud, le sec et l'humide. Ainsi donc, le nombre dix comprend toutes choses » ; savoir la Trinité incréée ; la trinité créée ; et les quatre éléments. « Et si ce nombre dix est multiplié par le nombre quatre qui convient au corps, gouverné par Dieu Trinité et par les esprits, alors on a le nombre quarante ». — Saint Thomas ajoute, en vue de l'explication du nombre trois assigné pour les jours de jeûne à chaque période des Quatre-Temps, que « chacun des jeûnes des Quatre-Temps comprend trois jours en raison du nombre des mois qui convient à chaque temps », chacun des Quatre-Temps, en effet, s'espace dans une durée de trois mois. — « Ou encore, ajoute saint Thomas, en raison du nombre des Ordres sacrés, qui sont conférés en ces temps-là » ; savoir : la Prêtrise, le Diaconat et le sous-Diaconat, qui, avec les quatre ordres mineurs, constituent l'ensemble de tous les Ordres.

L'*ad primum* fait observer que « le Christ n'eut pas besoin du baptême pour Lui-même ; s'Il voulut être baptisé, ce fut pour nous recommander le baptême. Aussi bien ne lui convenait-il pas de jeûner avant son baptême, mais après, afin de nous inviter à jeûner avant de recevoir le nôtre », quand il s'agit du baptême conféré aux adultes.

L'*ad secundum* répond que « l'Église ne garde point les jeûnes des Quatre-Temps, tout à fait aux mêmes époques que les Juifs ; ni elle ne les garde pour les mêmes motifs. Les Juifs, en effet, jeûnaient au mois de juillet, qui est le quatrième mois, à partir du mois d'avril, premier mois de l'année, chez les Juifs ; pour ce motif, qu'alors Moïse, descendant du mont Sinaï, avait brisé les tables de la loi (*Exode*, ch. XXXII, v. 19) ; et que, selon Jérémie (ch. XXXIX, v. 2), les murs de la cité furent alors pour la première fois coupés. Ils jeûnaient aussi, au cinquième mois, qui s'appelle chez nous le mois d'août, parce que, la sédition ayant éclaté parmi le peuple, au retour des explorateurs, ils reçurent l'ordre de ne pas approcher de la montagne (*Nombres*, ch XIV, v. 42 ; *Deutéronome*, ch. II, v. 42) ; et aussi, parce que, dans ce même mois, d'abord par Nabuchodonosor (Jérémie, ch. LII, v. 12, 13), puis par Titus (Josèphe,

de *la Guerre juive*, liv. VII, ch. IX), le temple de Jérusalem fut brûlé. Au septième mois, que nous appelons le mois d'octobre, Godolias fut tué, et le reste du peuple fut dispersé (Jérémie, ch. XLI, v. 1, 2, 10 et suiv.). Au dixième mois, qui est notre mois de janvier, le peuple réduit en captivité, avec Ézéchiel, apprit que le temple était renversé » (Ézéchiel, ch. XXXIII, v. 21). — Il n'y a donc pas, comme le voulait l'objection, à reprocher à l'Église de judaïser, dans la pratique du jeûne des Quatre-Temps.

L'*ad tertium* déclare, en une parole magnifique, que « *le jeûne d'exultation* procède de l'inspiration de l'Esprit-Saint, qui est l'Esprit de liberté. Et c'est pourquoi ce jeûne ne doit pas tomber sous le précepte. Il s'ensuit que les jeûnes, établis par le précepte de l'Église, sont plutôt des *jeûnes d'affliction* ; et ceux-ci ne conviennent pas aux jours de réjouissance. C'est pour cela qu'il n'y a point de jeûne institué par l'Église durant tout le temps pascal, ni non plus aux jours de dimanche. Et si quelqu'un voulait jeûner en ces jours-là, contrairement à la coutume du peuple chrétien, qui doit *être tenue pour loi*, comme le dit saint Augustin (ép. XXXVI), ou par un principe d'erreur, comme le font les Manichéens, qui estiment un tel jeûne nécessaire ; celui-là ne serait pas exempt de péché ; bien que le jeûne, pris en lui-même, soit toujours quelque chose de louable, selon que saint Jérôme le dit, dans sa lettre à *Lucinius* (ép. LXXI) : *Plut au ciel que nous puissions jeûner en tout temps* » !

Rien de plus sage et de mieux fondé en raison surnaturelle et chrétienne, que les temps et les jours du jeûne déterminés par l'Église. Le carême, ou la sainte quarantaine, les veilles des principales fêtes et les Quatre-Temps, sont les moments par excellence où l'homme doit travailler à se purifier de ses péchés et à s'élever en esprit jusqu'aux choses du ciel ; ce qui est la fin même ou la raison chrétienne du jeûne. — Mais que faut-il, pour que l'homme satisfasse à cette loi du jeûne, les jours marqués par l'Église : est-il requis, est-il nécessaire qu'il n'y ait qu'un seul repas, ces jours-là ? C'est ce qu'il nous faut maintenant examiner ; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article VI.

S'il est requis, pour le jeûne, que l'homme ne fasse qu'un seul repas?

Trois objections veulent prouver qu' « il n'est point requis, pour le jeûne, que l'homme ne fasse qu'un seul repas ». — La première rappelle que « le jeûne, comme il a été dit (art. 2), est l'acte de la vertu d'abstinence : laquelle n'observe pas moins la quantité voulue d'aliments que le nombre des repas. Or, on ne taxe point, à ceux qui jeûnent, une quantité déterminée de nourriture. Donc le nombre des repas ne doit pas non plus être taxé ». — La seconde objection fait observer que « si l'homme est nourri par les aliments, il l'est aussi par la boisson. Et voilà pourquoi la boisson suffit pour rompre le jeûne; ce qui fait qu'après avoir bu, on ne peut pas recevoir l'Eucharistie. Or, il n'est pas défendu de boire à plusieurs reprises aux diverses heures du jour. Donc il ne doit pas être défendu non plus à ceux qui jeûnent de manger à plusieurs reprises » dans la journée. — La troisième objection dit que « les électuaires sont de certains aliments. Et cependant il en est beaucoup qui en prennent, les jours de jeûne, après le repas. Donc l'unité de repas n'est point essentielle au jeûne ».

L'argument *sed contra* en appelle, ici encore, à « la coutume générale du peuple chrétien ».

Au corps de l'article, saint Thomas déclare que « le jeûne est institué par l'Église pour refréner la concupiscence, en telle sorte cependant que la nature soit conservée. Or, à cela paraît suffire l'unique repas : alors que par là l'homme peut satisfaire au besoin de la nature, et que cependant il soustrait quelque chose à la concupiscence, en diminuant le nombre des repas. C'est pour cela qu'il a été statué par la détermination de l'Église que ceux qui jeûnent ne fassent qu'un seul repas dans la journée ».

L'*ad primum* répond que « la quantité de la nourriture ne peut pas être taxée la même, en raison des diverses complexions

des corps, qui font que l'un a besoin de plus de nourriture et l'autre a besoin d'une nourriture moindre. Mais le plus souvent tous peuvent satisfaire au besoin de la nature avec un seul repas ».

L'*ad secundum* dit qu' « il y a un double jeûne (cf. art. 1, *ad 3um*). L'un est celui de la nature, lequel est requis pour la réception de l'Eucharistie. Et celui-là est rompu par n'importe quelle potion, serait-ce même de l'eau : après laquelle, il n'est point permis de recevoir l'Eucharistie. L'autre est le jeûne d'Église, qu'on appelle jeûne de celui qui jeûne », en ce sens qu'il ne consiste point dans la privation pure et simple de ce qui est nourriture ou boisson, mais dans la privation déterminée par celui qui jeûne ou par l'autorité dont il dépend, en vue d'une fin qu'on se propose. « Celui-là n'est rompu que par ce que l'Église a entendu exclure en instituant le jeûne. Or, l'Église n'entend pas prescrire l'abstinence de la boisson, qui se prend plutôt pour agir sur le corps et amener la digestion des aliments déjà pris, qu'à l'effet de nourrir, bien que d'une certaine manière elle nourrisse. Et voilà pourquoi il est permis à ceux qui jeûnent de boire à plusieurs reprises. — Toutefois, si quelqu'un use démesurément de la boisson, il peut pécher et perdre le mérite du jeûne; comme il peut le faire aussi en prenant d'une façon immodérée de la nourriture au cours de l'unique repas ».

L'*ad tertium* déclare que « les électuaires, bien qu'ayant la vertu de nourrir d'une certaine manière, cependant ne se prennent point en vue de la nutrition, mais en vue de la digestion des aliments. Et c'est pourquoi ils ne rompent pas le jeûne, pas plus que le fait de prendre les autres remèdes ou médecines; à moins peut-être que quelqu'un en fraude de la loi ne les prît en grande quantité par mode de nourriture ».

Ce point de la législation de l'Église, que vient de nous expliquer saint Thomas, est ainsi formulé dans le nouveau Code (can. 1251, § 1) : « La loi du jeûne prescrit qu'il n'y ait dans le jour qu'un seul repas; mais elle ne défend pas de prendre quelque nourriture le matin et le soir, en gardant tou-

tefois pour ce qui est de la quantité et de la qualité des aliments la coutume approuvée en chaque lieu ». — Si l'on parle ici de quantité, pour la nourriture, dont saint Thomas nous disait qu'elle ne devait pas être taxée, il s'agit de la quantité à taxer pour le matin ou le soir, en dehors du repas proprement dit. Il est d'ailleurs permis de changer la place du repas et de l'intervertir avec la réfection ou la collation du soir, comme le marque expressément le nouveau Code (*Ibid.*, § 2). — Cet unique repas, marqué pour les jours de jeûne, doit-il être fait à une heure déterminée; et, si oui, quelle sera cette heure? Saint Thomas pose la question et la résout à l'article qui suit.

Article VII.

Si la neuvième heure a été convenablement fixée pour le repas de ceux qui jeûnent?

La « neuvième heure », dans le langage de l'Église, équivaut à trois heures de l'après-midi, selon notre mode de parler. Nous voyons, par la seule position de cet article, que du temps de saint Thomas, l'heure dont il s'agit était encore en usage parmi le peuple chrétien. Aujourd'hui, nous le verrons, la question est plutôt d'ordre théorique et symbolique.

Trois objections veulent prouver que « la neuvième heure n'a pas été convenablement fixée pour le repas de ceux qui jeûnent ». — La première déclare que « l'état du Nouveau Testament est plus parfait que celui de l'Ancien. Or, dans l'Ancien Testament, on jeûnait jusqu'au soir. Il est dit, en effet, dans le *Lévitique*, ch. XXIII (v. 32) : *Ce sera pour vous un sabbat, et vous affligerez vos âmes;* et, puis, il est ajouté : *Du soir au soir vous célébrerez vos sabbats*. Donc, à plus forte raison, dans le Nouveau Testament, le jeûne doit être prescrit jusqu'au soir ». — La seconde objection dit que « le jeûne institué par l'Église est imposé à tous. Or, tous ne peuvent pas d'une façon précise connaître la neuvième heure »; et ceci, semble-t-il, était encore plus vrai du temps de saint Thomas, que de nos

jours; car il n'y avait point alors d'horloges et de montres. « Donc il semble que la fixation de l'heure ne doit pas tomber sous le statut ou la loi du jeûne ». — La troisième objection fait observer que « le jeûne est l'acte de la vertu d'abstinence, ainsi qu'il a été dit plus haut (art. 2). Or, la vertu morale ne prend pas le milieu de la même manière pour tous; car *ce qui est beaucoup pour l'un est peu pour un autre*, comme il est dit au livre II de l'*Éthique* (ch. VI, n. 7; de S. Th., leç. 6). Donc il n'y a pas à fixer, pour ceux qui jeûnent, la neuvième heure ».

L'argument *sed contra* en appelle à ce que « le concile de Châtillon dit (cf. can. *Solent*, dist. I, *de consecratione*) : *Dans le carême, ceux-là ne doivent aucunement être considérés avoir jeûné qui auront mangé avant la célébration de l'office des vêpres*, lequel, pendant le temps du carême, se dit après la neuvième heure. Donc jusqu'à la neuvième heure, il faut jeûner ». — On sait que l'Église, par respect pour cet ancien usage, fait réciter vêpres avant le repas, même quand il se prend à l'heure de midi, dans les chœurs des religieux ou des chanoines tenus à la récitation publique de l'office, pendant tout le temps du carême, afin que l'on ne prenne point le repas, qui se fait maintenant vers midi, avant que les vêpres aient été récitées, conformément à la lettre de cet ancien canon.

Au corps de l'article, saint Thomas part de ce que, « comme il a été dit (art. 1, 3), le jeûne est ordonné à effacer et à empêcher la faute. Il faut donc qu'il ajoute quelque chose en plus de l'usage commun; en telle sorte toutefois que par là on ne charge pas trop la nature. D'autre part, l'usage commun et normal est, parmi les hommes, de prendre son repas vers l'heure de midi : soit parce que la digestion semble alors achevée, en raison de la chaleur ramenée à l'intérieur par le froid de la nuit, et que la diffusion des humeurs à travers les membres est faite aussi, en raison de la chaleur du jour apportant son appoint jusqu'à l'heure où le soleil est au point culminant de sa course; soit aussi parce qu'à ce moment surtout la nature du corps humain a besoin d'être aidée contre la chaleur extérieure de l'air de peur que les humeurs à l'intérieur ne se con-

sument. Aussi bien, afin que celui qui jeûne éprouve un peu d'affliction pour satisfaire à la dette du péché, l'heure à propos pour ceux qui jeûnent est fixée vers la neuvième. — De plus, ajoute saint Thomas, cette heure convient au mystère de la Passion du Christ, qui fut consommé à la neuvième heure, quand, *ayant incliné la tête, Il rendit l'esprit* (S. Matth., ch. XXVII, v. 46 et suiv.). Or, ceux qui jeûnent, en affligeant leur chair, se conforment à la Passion du Christ; selon cette parole de l'Épître *aux Galates*, ch. V (v. 24) : *Ceux qui appartiennent au Christ, ont crucifié leur chair avec ses vices et ses concupiscences* ».

L'*ad primum* formule, d'un mot, une réponse exquise. « L'état de l'Ancien Testament se compare à la nuit; celui du Nouveau se compare au jour; selon cette parole de l'Épître *aux Romains*, ch. XIII (v. 12) : *La nuit est passée et le jour est venu.* C'est pour cela que dans l'Ancien Testament, on jeûnait jusqu'à la nuit; et qu'on ne le fait plus dans le Nouveau ».

L'*ad secundum* explique que « pour le jeûne est requise une heure déterminée, non selon une précision mathématique et subtile; mais par mode d'appréciation en gros. Il suffit, en effet, que ce soit vers trois heures. Et ceci, chacun peut facilement le connaître ».

L'*ad tertium* répond qu' « une légère augmentation ou une légère diminution ne peuvent pas beaucoup nuire. Or, il n'y a pas un grand espace de temps, de l'heure » de midi ou de l'heure « de sexte, où les hommes ont coutume de prendre leur repas, jusqu'à l'heure de none, qui est fixée pour ceux qui jeûnent. Et aussi bien une telle fixation d'heure ne peut pas beaucoup nuire à quelqu'un, de quelque condition qu'il puisse être. Que si peut-être en raison de la maladie ou de l'âge ou de toute autre chose de ce genre, cela tournait à charge trop lourde pour quelques-uns, il faudrait les dispenser du jeûne ou avancer un tant soit peu l'heure du repas ».

Cette heure de none ou de trois heures de l'après-midi, fixée pour le principal repas les jours de jeûne et dont saint Thomas nous donnait ici les raisons d'ailleurs excellentes et plausibles, n'est plus maintenue dans la pratique. En fait, l'heure du re-

pas reste aujourd'hui la même, matériellement parlant, si tant est qu'elle ne soit avancée, au contraire, et mise vers onze heures. Toutefois, la raison d'affliction ou de sensation de légère souffrance, qui avait motivé l'ancienne discipline, demeure sous une autre forme; car, en raison de la suppression ou de la diminution du petit déjeûner du matin, qu'il semble bien qu'on n'avait pas du temps de saint Thomas, ceux qui jeûnent trouvent un retard ou une impression de retard analogue à celle que causait jadis le renvoi à trois heures de l'après-midi. Pratiquement donc, l'effet voulu par l'ancienne discipline se trouve suffisamment obtenu même avec la discipline nouvelle. — Un dernier point nous reste à examiner au sujet du jeûne ou de ses conditions; et c'est de savoir si pour ceux qui jeûnent est convenablement prescrite l'abstinence de la chair, des œufs et du laitage. Nous dirons tout à l'heure qu'avec le nouveau droit, la question ne se pose plus avec la même rigueur qu'autrefois. Mais lisons d'abord le texte de saint Thomas et sa justification de l'ancien droit. C'est l'objet de l'article qui suit.

Article VIII.

Si pour ceux qui jeûnent est convenablement prescrite l'abstinence de la chair, des œufs et du laitage?

Trois objections veulent prouver que « c'est mal à propos qu'est prescrite, pour ceux qui jeûnent, l'abstinence de la chair, des œufs et du laitage ». — La première arguë de ce qu' « il a été dit plus haut (art. 6), que le jeûne a été institué pour refréner les concupiscences de la chair. Or, la concupiscence est excitée par le fait de boire du vin plus que par celui de manger de la viande; selon cette parole des *Proverbes*, ch. xx (v. 1) : *Le vin est chose luxurieuse;* et cette autre de l'Épître *aux Éphésiens*, ch. v (v. 18) : *Ne vous enivrez pas de vin; car là se trouve la luxure.* Puis donc qu'on n'interdit pas, à ceux qui jeûnent, l'usage du vin, il semble qu'on ne doit pas leur interdire de manger de la viande ». — La seconde objection déclare que

« certains poissons se mangent avec autant de plaisir que la chair de certains animaux. Or, la concupiscence est *la recherche de ce qui plaît*, comme il a été vu plus haut (1ᵉ-2ᵉ, q. 30, art. 1) Donc, pour le jeûne, qui a été institué afin de refréner la concupiscence, de même qu'on n'interdit pas l'usage des poissons, l'on ne devrait pas interdire non plus l'usage des viandes ». — La troisième objection dit qu' « en certains jours de jeûne, il en est qui usent d'œufs et de fromage. Donc, pour la même raison, dans le jeûne du carême, l'homme peut user de ces choses ».

L'argument *sed contra* en appelle à « l'usage commun des fidèles ».

Au corps de l'article, saint Thomas, comme pour les articles précédents, s'appuie sur ce qu' « il a été dit plus haut (art. 6), que le jeûne a été institué par l'Église pour réprimer les concupiscences de la chair. Or, ces concupiscences portent sur ce qui plaît au toucher, en ce qui est de la table ou des choses sexuelles. Il s'ensuit que l'Église a dû interdire, à ceux qui jeûnent, ces aliments qui, à l'usage, donnent le plus de plaisir, et qui, de plus, excitent davantage les hommes aux plaisirs sexuels. Telles sont les chairs des animaux qui naissent sur la terre et qui respirent » ou qui vivent dans l'air, « et les aliments qui en proviennent, comme le laitage qui provient des troupeaux, et les œufs qui proviennent des oiseaux. Ces choses-là, en effet, parce qu'elles sont plus conformes à la constitution du corps humain, donnent plus de plaisir et sont plus de nature à nourrir notre corps : d'où il suit qu'en les mangeant, il en reste davantage qui sert à la matière de la semence, laquelle, en se multipliant, est le plus grand excitant à la luxure. Aussi bien est-ce de ces aliments surtout que l'Église a statué que ceux qui jeûnent devaient s'abstenir ».

L'*ad primum* explique qu' « à l'acte de la génération, trois choses concourent : la chaleur, les esprits » vitaux « et l'humeur. A la chaleur coopèrent surtout le vin et les autres choses qui réchauffent le corps; aux esprits semblent coopérer surtout les aliments venteux, qui donnent des flatuosités; mais à l'humeur, coopère surtout l'usage des chairs, lesquel-

les fournissent une nourriture abondante. Or, l'altération de la chaleur, et aussi la multiplication des esprits sont chose qui passe vite; mais la substance de l'humeur demeure longtemps. Et voilà pourquoi on interdit, à ceux qui jeûnent, plutôt l'usage des chairs que celui du vin, ou celui des légumes qui donnent des flatuosités ». — Pour être donnée en termes très simples et d'un caractère moins technique, l'explication n'en est pas moins d'une vérité et d'une exactitude qui suffisait pleinement à justifier les prescriptions de l'Église.

L'*ad secundum* fait observer que « l'Église, en instituant le jeûne, prend garde à ce qui arrive le plus communément. Or, l'usage des chairs donne plus de plaisir, communément, que l'usage des poissons; bien qu'en certains cas ce soit le contraire. Et voilà pourquoi l'Église a plutôt défendu à ceux qui jeûnent l'usage de la chair que celui des poissons ». Il est vrai que plus tard, l'usage de la chair a été permis, même pour ceux qui jeûnent, du moins à certains jours. Toutefois, jusqu'à maintenant, l'Église avait interdit l'usage de la viande et du poisson au même repas. Dans son nouveau droit, elle vient de lever cette défense. Et désormais, on ne va plus contre la loi de l'abstinence les jours de jeûne, en prenant du poisson et de la viande, les jours où la viande est permise (Code, can. 1231, § 2).

L'*ad tertium* déclare que « les œufs et le laitage sont interdits à ceux qui jeûnent, en tant qu'ils proviennent des animaux ayant des chairs. Aussi bien, les chairs de ces animaux sont interdites plus encore que les œufs et le laitage. De même, parmi les autres jeûnes, le jeûne du carême est plus solennel : soit parce qu'on l'observe à l'imitation du Christ; soit encore parce qu'il nous dispose à célébrer dévotement les mystères de la Rédemption. C'est pour cela qu'en chaque jour de jeûne est interdit l'usage de la viande; mais, dans le jeûne quadragésimal, sont interdits, en plus, d'une manière universelle, les œufs et le laitage. Cependant, même aux autres jours de jeûne, il y a des coutumes diverses selon les divers lieux, en ce qui est de l'abstinence des œufs et du laitage. Ces coutumes doivent être observées par chacun, selon l'usage de ceux au mi-

lieu de qui il vit. Aussi bien saint Jérôme, parlant des jeûnes, dit (ép. LXXI, *à Lucinus*) : *Que chacun abonde dans son sens et tienne pour lois apostoliques les préceptes des anciens* ».

Ce que vient de nous dire saint Thomas du respect de la coutume qui doit avoir force de loi selon la diversité des lieux est maintenu dans le nouveau droit. Et c'est ainsi que pour ce qu'on appelle le *frustulum* du matin et pour la collation du soir, les jours de jeûne, on doit se conformer aux coutumes approuvées en ce qui touche à la quantité et à la qualité de la nourriture à prendre. — Quant à ce qui est de l'abstinence elle-même, elle se trouve désormais très simplifiée. C'est ainsi, nous l'avons dit, qu'il n'est plus défendu de prendre de la viande et du poisson au même repas, les jours de jeûne où la viande est permise. — La loi de l'abstinence elle-même consiste uniquement désormais dans l'exclusion ou la défense de la viande et du jus de viande. Tout le reste demeure permis, y compris la graisse dans la préparation des aliments (Code, can. 1250). — Et pour ce qui est du temps ou des jours d'abstinence, à considérer l'abstinence toute seule, indépendamment du jeûne, il n'y a plus d'obligatoire que le vendredi de chaque semaine — La loi du jeûne et de l'abstinence réunis porte sur le mercredi des Cendres, sur les vendredis et les samedis du Carême, sur les jours des Quatre-Temps, et sur les veilles ou les vigiles de la Pentecôte, de l'Assomption, de la Toussaint et de Noël (Code, can. 1252). — L'Église, on le voit, tenant compte des changements et des modifications très considérables survenus parmi les hommes dans les conditions nouvelles de la société, se montre extrêmement maternelle dans la loi de l'abstinence et du jeûne, tout en maintenant l'essentiel de cette grande loi dont saint Thomas nous a dit, dans la question que nous venons de lire, la profonde raison d'être.

Après avoir étudié la vertu d'abstinence en elle-même et dans son acte, il ne nous reste plus qu'à traiter du vice qui lui est opposé. C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION CXLVIII

DE LA GOURMANDISE

Cette question comprend six articles :

1° Si la gourmandise est un péché?
2° Si elle est un péché mortel?
3° Si elle est le plus grand des péchés?
4° De ses espèces.
5° Si elle est un vice capital;
6° De ses filles.

Article Premier.

Si la gourmandise est un péché?

Trois objections veulent prouver que « la gourmandise n'est pas un péché » — La première s'appuie sur ce que « Notre-Seigneur dit, en saint Mathieu, ch. xv (v. 11) : *Ce qui entre dans la bouche ne souille point l'homme.* Or, la gourmandise porte sur les aliments, qui entrent dans l'homme. Puis donc que tout péché souille l'homme, il semble que la gourmandise n'est pas un péché ». — La seconde objection dit que « *nul ne pèche dans les choses qu'il ne peut pas éviter* (cf. S. Augustin, *du Libre Arbitre*, liv. III, ch. xviii). Or, la gourmandise consiste en un manque de mesure dans la nourriture; chose que l'homme ne peut pas éviter : car saint Grégoire dit, au livre XXX de ses *Morales* (ch. xviii, ou xiv, ou xxviii) : *Parce que, dans le manger, le plaisir est mêlé au besoin, on ne sait ce que le besoin requiert et ce que le plaisir ajoute* Donc la gourmandise n'est pas un péché ». — La troisième objection déclare qu' « en tout genre de péché, le premier mouvement est péché. Or, le premier mouvement qui porte à prendre de la nour-

riture n'est pas un péché; sans quoi la faim et la soif seraient des péchés. Donc la gourmandise n'est pas un péché ».

L'argument *sed contra* est un texte de « saint Grégoire », qui « dit, au livre XXX de ses *Morales* (ch. XVIII, ou XIII, ou XXVI), qu'*on ne s'élève pas à la lutte du combat spirituel, si, auparavant, l'ennemi qui se trouve au dedans de nous, savoir l'appétit de la gourmandise, n'est dompté*. Or, l'ennemi intérieur de l'homme, c'est le péché. Donc la gourmandise est un péché ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit que « la gourmandise » ou aussi la gloutonnerie, car le mot latin *gula* répond plus encore à ce second mot qu'au premier, « ne désigne pas un désir ou une recherche quelconque de boire ou de manger, mais un désir ou une recherche qui impliquent un désordre. D'autre part, le désir ou l'appétit est quelque chose de désordonné, parce qu'il sort de l'ordre de la raison, dans lequel le bien de la vertu morale consiste. Et puisque une chose est dite être péché, du fait qu'elle est contraire à la vertu, il s'ensuit que manifestement la gourmandise est un péché ».

L'*ad primum* explique, à l'effet de montrer dans son vrai sens la parole de l'Évangile, que « ce qui entre dans l'homme par mode de nourriture, pris selon sa substance et sa nature, ne souille point l'homme spirituellement. C'étaient les Juifs, contre lesquels parlait Notre-Seigneur, et aussi les Manichéens, qui pensaient que certains mets, non en raison de leur caractère figuratif, mais selon leur propre nature, rendaient les hommes impurs. — Toutefois, le désir désordonné des aliments souille l'homme spirituellement », à cause de l'acte moral non conforme à la raison, qu'il implique.

L'*ad secundum* appuie sur cette première réponse. « Comme il vient d'être dit, le vice de la gourmandise ne consiste pas dans la substance de l'aliment, mais dans le désir non réglé par la raison. Il suit de là que si quelqu'un excède dans la quantité de la nourriture, non par amour de l'aliment, mais pensant qu'il en a besoin, ceci n'appartient pas à la gourmandise : c'est un manque de juste appréciation. Cela seul appartient à la gourmandise, que quelqu'un, par convoitise ou désir et recherche de l'aliment qui plaît, dépasse sciemment, dans

le manger, la mesure voulue ». — On aura remarqué la précision si nette de cette dernière formule.

L'*ad tertium* fait observer qu' « il est un double désir. L'un qui est naturel, et qui appartient aux forces ou aux puissances de l'âme végétative. Or, là, ne peut se trouver le vice ou la vertu ; parce que ces sortes de puissances ne peuvent pas être soumises à la raison : d'où il vient que la puissance appétitive se divise contre celle qui retient, qui digère, et qui expulse », étant du même ordre que ces dernières (cf. Nemesius, *de l'Homme*, liv. IV, ch. xv ; S. Jean Damascène (*de la Foi Orthodoxe*, liv. II, ch. xii). « C'est à cet appétit ou à ce désir qu'appartient la faim et la soif. — Mais il est un autre appétit, d'ordre sensible ; et c'est dans l'acte de ce dernier que le vice de la gourmandise consiste. D'où il suit que le premier mouvement de la gourmandise implique un désordre dans l'appétit sensible ; désordre qui n'est point sans péché ». Cf. sur cette question si délicate et si importante, des premiers mouvements dans la sensualité, ce qui a été dit plus haut, dans la 1ᵉ-2ᵉᵉ, q. 74, art. 3.

Il n'est pas douteux que la gourmandise est un péché ; car elle désigne un mouvement désordonné dans l'appétit sensible, à l'endroit du boire et du manger. — Mais ce péché est-il mortel ? C'est ce que nous devons maintenant considérer ; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article II.

Si la gourmandise est un péché mortel ?

Trois objections veulent prouver que « la gourmandise n'est pas un péché mortel ». — La première observe que « tout péché mortel est contraire à quelque précepte du Décalogue. Chose qu'on ne voit pas au sujet de la gourmandise. Donc la gourmandise n'est pas un péché mortel ». — La seconde objection remarque que « tout péché mortel est contraire à la

charité, comme il ressort de ce qui a été dit plus haut (q. 35, art. 3; 1ª-2ªᵉ, q. 72, art. 5). Or, la gourmandise ne s'oppose point à la charité : ni quant à l'amour de Dieu ; ni quant à l'amour du prochain. Donc la gourmandise n'est jamais un péché mortel ». — La troisième objection est un texte de « saint Augustin », qui « dit, dans un sermon *du Purgatoire* (Parmi les Œuvres de saint Augustin, serm. CIV) : *Toutes les fois que quelqu'un, dans le boire ou le manger, prend plus qu'il n'est nécessaire, qu'il sache que ceci appartient aux péchés moindres.* Or, c'est là le propre de la gourmandise. Donc la gourmandise doit être rangée parmi les péchés moindres, c'est-à-dire parmi les péchés véniels ».

L'argument *sed contra* apporte un texte de « saint Grégoire », qui « dit, au livre XXX des *Morales* (ch. XVIII, ou XIII, ou XXVI) : *Quand le vice de la gourmandise domine, les hommes perdent tout ce qu'ils ont pu accomplir de généreux ; et, tandis qu'on ne restreint pas son ventre, toutes les vertus sont ruinées ensemble.* Or, la vertu n'est enlevée que par le péché mortel. Donc la gourmandise est un péché mortel ».

Au corps de l'article, saint Thomas part de ce que, « comme il a été dit (art. préc.), la gourmandise consiste dans une concupiscence désordonnée. Or, c'est d'une double manière que peut être enlevé l'ordre de la raison ordonnant la concupiscence » ou le désir de l'appétit sensible. « D'abord, quant aux choses qui sont pour la fin : en ce sens qu'elles ne sont pas mesurées de telle manière qu'elles soient proportionnées à la fin. D'une autre sorte, quant à la fin elle-même : en ce sens que la concupiscence » ou le désir des choses sensibles « détourne l'homme de la fin voulue. Si donc le désordre de la concupiscence se prend dans la gourmandise selon l'aversion par rapport à la fin dernière, dans ce cas la gourmandise est un péché mortel. La chose arrive quand l'homme s'attache au plaisir de la gourmandise comme à une fin pour laquelle il méprise Dieu, étant prêt à agir contre les préceptes de Dieu pour avoir ces sortes de plaisirs. — Mais si dans le vice de la gourmandise s'entend un désordre de la concupiscence » et de l'appétit sensible, « seulement dans les choses qui sont pour la fin, en ce

sens que l'homme désire trop » ou plus qu'il ne convient « les plaisirs attachés à la nourriture, mais non pas au point cependant qu'il consentît pour cela à faire quelque chose qui serait contre la loi de Dieu, dans ce cas la gourmandise est un péché véniel ».

L'*ad primum* répond dans le sens de la distinction marquée au corps de l'article. « Le vice de la gourmandise a d'être un péché mortel, en tant qu'il détourne de la fin dernière. Et, à cause de cela », précise saint Thomas, « il s'oppose, par voie d'une certaine réduction, au précepte de la sanctification du sabbat, par lequel est commandé le repos dans la fin dernière », qui est Dieu. « C'est qu'en effet, précise encore le saint Docteur, tous les péchés mortels ne sont pas directement contraires aux préceptes du Décalogue ; mais seulement les péchés qui contiennent l'injustice : parce que les préceptes du Décalogue appartiennent spécialement à la justice et à ses parties, ainsi qu'il a été vu plus haut » (q. 122, art. 1).

L'*ad secundum* déclare qu' « en tant qu'elle détourne de la fin dernière, la gourmandise est contraire à l'amour de Dieu qui doit être aimé par-dessus toutes choses comme fin dernière. Et c'est de ce chef seulement que la gourmandise est un péché mortel » : le fait de trop s'attacher aux plaisirs de la table n'est point par lui-même un péché mortel ; il ne l'est qu'en raison de l'excès qui amène le mépris de Dieu, alors qu'on ne craint pas d'aller contre ses préceptes pour satisfaire ses plaisirs.

L'*ad tertium* dit que « cette parole de saint Augustin » ou de l'auteur qui l'a écrite « s'entend de la gourmandise selon qu'elle implique un désordre de la concupiscence qui ne porte que sur les choses qui sont pour la fin », et non sur la fin elle-même.

Nous avons un *ad quartum*. Car le mot de saint Grégoire cité dans l'argument *sed contra* a besoin d'être expliqué. « La gourmandise est dite enlever les vertus non pas tant à cause d'elle-même, qu'à cause aussi des vices qui viennent d'elle. Et, en effet, saint Grégoire dit, dans le *Pastoral* (III part., ch. XIX) : *Alors que par la gloutonnerie le ventre grossit, les vertus de l'âme se détruisent par la luxure* ». Comme nous l'avions dit à l'*ad 2um*, ce n'est pas en raison d'elle-même, mais en raison des consé-

quences de son excès, que la gourmandise est un péché mortel.

Ce péché qu'est la gourmandise, et dont nous venons de dire qu'en raison de ses conséquences ou de son effet il peut être mortel, doit-il être considéré comme le plus grand de tous les péchés? Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article III.

Si la gourmandise est le plus grand des péchés?

Trois objections veulent prouver que « la gourmandise est le plus grand des péchés ». — La première arguë de ce que « la grandeur du péché se connaît par la grandeur de la peine. Or, le péché de gourmandise est le plus gravement puni. Saint Jean Chrysostome dit, en effet (hom. XIII, *sur saint Matthieu*) : *C'est l'incontinence du ventre qui a chassé Adam du paradis; et le déluge qui eut lieu au temps de Noé, c'est elle qui le fit;* selon cette parole d'Ézéchiel, ch. XVI (v. 49) : *Ce fut là l'iniquité de Sodome, ta sœur, la saturité du pain,* etc. Donc le péché de la gourmandise est le plus grand ». — La seconde objection dit que « la cause, en tout genre, est ce qui l'emporte. Or, la gourmandise semble être la cause des autres péchés; car, sur cette parole du psaume (CXXXV, v. 10) : *Lui qui a frappé l'Égypte et ses premiers-nés,* la glose dit : *La luxure, la concupiscence, l'orgueil sont les choses que le ventre engendre.* Donc la gourmandise est le plus grave des péchés ». — La troisième objection fait observer qu' « après Dieu, l'homme doit s'aimer le plus lui-même, comme il a été vu plus haut (q. 26, art. 4). Or, par le vice de la gourmandise, l'homme se cause à lui-même du dommage. Il est dit, en effet, dans l'*Ecclésiastique*, ch. XXXVII (v. 34) : *L'intempérance a fait mourir beaucoup de gens.* Donc la gourmandise est le plus grand des péchés, au moins après les péchés qui sont contre Dieu ».

L'argument *sed contra* oppose que « les vices charnels, parmi

lesquels on compte la gourmandise, d'après saint Grégoire (*Morales*, liv. XXXIII, ch. XII, ou XI, ou XV), sont d'une culpabilité moindre ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « la gravité d'un péché peut se considérer d'une triple manière. — Premièrement, et principalement, selon la matière dans laquelle on pèche. Et, à ce titre, les péchés qui sont contre les choses divines sont les plus grands. Par conséquent, de ce chef, le vice de la gourmandise ne sera pas le plus grand; car il porte sur les choses qui sont ordonnées à soutenir le corps. — Secondement, du côté de celui qui pèche. De ce chef, le péché de la gourmandise est plutôt diminué qu'aggravé : soit en raison de la nécessité de prendre de la nourriture : soit à cause de la difficulté de discerner et de déterminer avec mesure ce qui convient en ces choses-là. — Troisièmement, du côté de l'effet qui s'ensuit. Et, à ce titre, le vice de la gourmandise a une certaine gravité, en tant que de la gourmandise tirent occasion divers péchés ». — Rien de plus lumineux que ces distinctions; la question s'en trouve résolue d'un mot.

L'*ad primum* déclare que « ces peines » dont parlait l'objection « se rapportent plutôt aux vices qui sont la conséquence de la gourmandise, ou à la racine de la gourmandise, qu'à la gourmandise elle-même. Le premier homme, en effet, fut chassé du paradis, à cause de l'orgueil qui le fit passer à l'acte de la gourmandise. Quant au déluge et à la peine des habitants de Sodome, la cause en fut la luxure qui avait précédé, occasionnée par la gourmandise ».

L'*ad secundum* fait observer que « cette raison procède du côté des péchés qui viennent de la gourmandise. D'autre part, il n'est pas nécessaire que la cause l'emporte, si ce n'est quand il s'agit des causes par soi. Et la gourmandise n'est point cause par soi de ces sortes de péchés; mais plutôt cause accidentelle et par mode d'occasion ».

L'*ad tertium* précise que « le gourmand » ou le glouton « n'entend pas causer du dommage à son corps, mais prendre le plaisir attaché aux aliments; si le dommage du corps s'ensuit, c'est par accident. Par conséquent, cela n'appartient pas

de soi à la gravité de la gourmandise »; c'est, pour ainsi dire, chose d'à côté. « Toutefois, la faute de la gourmandise est aggravée du fait que quelqu'un encourt un dommage corporel en raison d'un excès dans le manger ».

La gourmandise n'est pas ni ne peut pas être le plus grand des péchés; car, du côté de la matière, il en est d'autres qui sont beaucoup plus graves; et du côté de celui qui pèche, il y a plutôt des raisons qui diminuent la faute. Le seul côté par où la gourmandise a une certaine gravité, c'est en raison des péchés qu'elle amène ou dont elle est l'occasion. — Une question spéciale se pose, au sujet de la gourmandise, qui ne manque pas d'intérêt et qui est assez délicate, comme nous l'allons voir : c'est la question de ses diverses espèces. Saint Thomas va la traiter à l'article qui suit.

Article IV.

Si c'est à propos qu'on distingue les espèces de la gourmandise?

Trois objections veulent prouver que « c'est mal à propos qu'on distingue les espèces de la gourmandise ». — La première commence par citer le texte de « saint Grégoire », qui « a fait cette distinction, au livre XXX de ses *Morales* (ch. XVIII, ou XIII, ou XXVII), où il dit : *C'est de cinq manières que le vice de la gourmandise nous tente : quelquefois, en effet, elle prévient les temps du besoin; d'autres fois, elle veut des mets recherchés; d'autres fois, elle veille à ce que les choses à prendre soient préparées avec raffinement; quelquefois, elle dépasse la mesure de la réfection dans la quantité même de ce qu'elle prend; d'autres fois, il en est qui pèchent par l'ardeur même du désir immodéré de prendre.* Ces espèces sont contenues dans le vers :

Praepropere, laute, nimis, ardenter, studiose. »

qu'on peut traduire par ces mots : *avant l'heure, exquis, trop, ardemment, raffinés.* « Ces espèces, dit l'objection, se diversifient

en raison de diverses circonstances. Or, les circonstances, étant des accidents par rapport aux actes, n'en diversifient pas l'espèce. Donc ces choses-là ne diversifient pas les espèces de la gourmandise ». — La seconde objection fait observer que « si le temps est une circonstance, le lieu en est une autre. Si donc, en raison du temps, on met une espèce de gourmandise, il en faudra mettre aussi en raison du lieu et des autres circonstances ». — La troisième objection déclare que « comme la tempérance observe les circonstances voulues, de même aussi les autres vertus morales. Or, dans les vices qui s'opposent aux autres vertus morales, on ne distingue point des espèces en raison des diverses circonstances. Donc on ne doit pas les distinguer non plus dans la gourmandise ».

L'argument *sed contra* s'appuie sur « le texte cité de saint Grégoire ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle que « comme il a été dit (art. I), la gourmandise implique un désir de manger qui est désordonné. Or, dans le manger, se considèrent deux choses; savoir : le mets lui-même que l'on mange; et la manducation. C'est donc d'une double manière que le désordre du désir pourra se trouver dans cet acte. — D'abord, du côté de l'aliment lui-même que l'on prend. Et, de ce chef, pour ce qui est de la substance ou de l'espèce de l'aliment, l'homme veut quelquefois des mets *recherchés* ou précieux; pour ce qui est de la qualité, il les veut préparés avec trop de soin, ou *avec raffinement*; pour ce qui est de la quantité, il excède en mangeant *trop*. — D'une autre manière, le désordre du désir se considère quant au fait lui-même de prendre la nourriture : soit parce que l'homme *prévient le temps* voulu pour manger; soit parce qu'il ne garde pas le mode ou la mesure voulue en mangeant, ce qui est manger *avec avidité* ». — Saint Thomas fait remarquer en finissant, que « saint Isidore (dans le livre du *Souverain Bien*, liv. II, ch. XLII), comprend les deux premières espèces sous une seule, quand il dit que le gourmand excède, dans la nourriture, quant *à la substance, à la quantité, au mode, et au temps* ».

L'*ad primum* explique que « l'altération des diverses circons-

tances fait diverses espèces de gourmandise, à cause de la diversité des motifs, qui diversifient les espèces des actes moraux. En celui, en effet, qui recherche des mets précieux, le désir est excité par la nature même ou l'espèce de l'aliment; en celui qui prévient le temps, le désir tire son désordre de l'impatience qui ne sait pas attendre; et ainsi des autres ».

L'*ad secundum* déclare que « dans le lieu et dans les autres circonstances », en dehors de celles qui ont été marquées, « il ne se trouve pas de motif différent ayant trait au manger et constituant une espèce dans cet ordre ».

L'*ad tertium* répond qu' « en n'importe quels autres vices où les diverses circonstances ont des motifs divers, il faut aussi distinguer les espèces des vices selon la diversité des circonstances. Mais ceci n'arrive pas pour tous, ainsi qu'il a été dit » (cf. 1ª-2ªᵉ, q. 72, art. 9).

Parce qu'il est des motifs divers qui poussent à rechercher la nourriture contrairement à l'ordre de la raison, il y a diverses espèces de péchés contre l'abstinence. On en distingue cinq. Et bien que toutes soient comprises sous le nom générique de gourmandise, il est au moins un autre nom, dans notre langue, qui sert à désigner un aspect particulier du groupe. C'est le nom de gloutonnerie ou encore de voracité. De même, en effet, que la gourmandise désigne plutôt les deux espèces qui ont trait aux mets recherchés ou préparés avec raffinement; la gloutonnerie ou la voracité désignent les espèces qui portent sur le fait de trop manger, ou de prévenir l'heure du repas, ou de manger avec trop d'avidité. — Il nous reste à examiner, au sujet de ce vice général qu'est la gourmandise avec ses espèces, s'il doit être compté au nombre des péchés capitaux. Si oui, nous nous demanderons ensuite quelles sont ses filles. — Le premier point va faire l'objet de l'article qui suit.

Article V.

Si la gourmandise est un vice capital ?

Trois objections veulent prouver que « la gourmandise n'est pas un vice capital ». — La première argüe de ce que « les vices sont appelés capitaux, quand d'autres vices en procèdent selon la raison de cause finale. Or, la nourriture, qui est l'objet de la gourmandise, n'a pas la raison de fin ; et, en effet, on ne la recherche point pour elle-même ; mais pour le soutien du corps. Donc la gourmandise n'est pas un vice capital ». — La seconde objection dit que « le vice capital semble avoir une certaine principalité dans la raison de péché. Or, ceci ne convient pas à la gourmandise, qui paraît être, de son espèce, le plus petit des péchés, étant le plus près de ce qui est selon la nature. Donc la gourmandise ne semble pas être un vice capital ». — La troisième objection remarque, en une formule particulièrement précise, que « le péché se produit du fait que quelqu'un se détourne du bien honnête pour quelque chose d'utile à la vie présente ou agréable aux sens. Or, à l'endroit des biens qui ont la raison d'utile, on n'assigne qu'un seul vice capital, l'avarice. Il semble donc qu'à l'endroit des délectations, il ne faut assigner aussi qu'un vice capital. Et puisque la luxure est assignée dans cet ordre, où elle est un vice plus grand que la gourmandise, et qui porte sur des délectations ou des plaisirs plus considérables, la gourmandise n'est pas un vice capital ».

L'argument *sed contra* oppose que « saint Grégoire, au livre XXXI des *Morales* (ch. XLV, ou XVII, ou XXXI), compte la gourmandise au nombre des vices capitaux ».

Au corps de l'article, saint Thomas évoque d'abord la notion du vice capital. « Comme il a été dit plus haut (1ª-2ᵃᵉ, q. 84, art. 3, 4) », et la première objection nous le rappelait tout à l'heure, « le vice capital est ainsi nommé, du fait que d'autres vices en proviennent selon la raison de cause finale : en ce

sens qu'il a une fin ou un objet très désirable, qui fait que les hommes sont provoqués, par ce désir, à pécher de multiples manières. Or, ce qui rend une fin particulièrement désirable, c'est qu'elle a quelqu'une des conditions de la félicité, que l'on désire naturellement. Et parce que le plaisir ou la délectation appartient à la raison de la félicité; comme on le voit au livre I (ch. VIII, n. 10 et suiv.; de S. Th., leç. 13) et X (ch. VII, n. 3; de S. Th., leç. 10) de l'*Éthique* »; la délectation ou le plaisir et la joie étant l'accident propre de la félicité; « il s'ensuit que le vice de la gourmandise, qui porte sur les délectations du toucher, principales entre toutes, est justement placée parmi les vices capitaux ».

L'*ad primum* accorde que « la nourriture elle-même est ordonnée à autre chose comme à sa fin; mais, parce que cette fin, qui est la conservation de la vie, est désirable au plus haut point, et qu'elle ne peut être obtenue sans la nourriture, de là vient que la nourriture elle-même est extrêmement désirable; et c'est à cela qu'est ordonné presque tout le travail de la vie humaine; selon cette parole de l'*Ecclésiaste* (ch. VI, v. 7) : *Tout le travail de l'homme est pour sa bouche.* — Toutefois, la gourmandise semble être plutôt à l'endroit du plaisir de la nourriture qu'à l'endroit de la nourriture elle-même. Et c'est pourquoi, comme le dit saint Augustin, au livre de *la vraie Religion* (ch. LIII), *ceux qui ont peu d'égards à la santé du corps aiment mieux manger*, où se trouve le plaisir, *que se rassasier; car la fin de ce plaisir est de n'avoir plus soif ni faim* ».

L'*ad secundum* fait remarquer que « la fin dans le péché se prend du côté de la conversion; et la gravité, du côté de l'aversion. Il s'ensuit qu'il n'est pas nécessaire que le vice capital, qui a une fin extrêmement désirable » et qui est dit tel en raison de cette fin, « soit le péché qui a la plus grande gravité ».

L'*ad tertium* répond que « l'agréable est désirable en soi. Et c'est pour cela que selon sa diversité on assigne deux vices capitaux, qui sont la gourmandise et la luxure. L'utile, au contraire, n'a pas de soi la raison de chose qu'on désire; il a cette raison du fait qu'il est ordonné à autre chose. Et, par

suite, il semble que dans toutes les choses utiles, il n'y a qu'une seule et même raison de chose désirable. C'est ce qui fait que dans cet ordre on n'assigne qu'un seul vice capital ».

La gourmandise, parce qu'elle a pour objet les plaisirs de la table, qui intéressent le sens du toucher en ce qui va à la conservation même de la vie, et qui, par suite, doit entraîner des plaisirs particulièrement sentis, ce qui est une des propriétés de la félicité, désirée par tous naturellement, est de nature à provoquer, par le désir qu'excite son objet, de très nombreux péchés. Elle a donc, à très bon droit, été assignée comme un vice capital. — Mais tout vice capital a des fautes qui en dérivent et qu'à ce titre on appelle ses filles. Il faut donc nous demander maintenant si les filles qu'on assigne à la gourmandise ont été convenablement assignées. C'est l'objet de l'article qui suit.

Article VI.

Si c'est à propos que sont assignées les cinq filles de la gourmandise?

Ces cinq filles de la gourmandise, assignées par saint Grégoire, comme nous le verrons à l'argument *sed contra*, sont les suivantes : *la joie inepte, la bouffonnerie, l'impureté, l'intempérance de langage, l'hébétude de l'esprit à l'endroit des choses de l'intelligence.* — Trois objections veulent prouver que « ces cinq filles de la gourmandise sont mal assignées ». — La première fait observer que « la joie inepte » ou malsaine « accompagne tout péché ; selon cette parole des *Proverbes*, ch. II (v. 14) : *Ils se réjouissent quand ils ont mal agi ; et ils exultent dans les choses les plus mauvaises.* Pareillement aussi l'hébétude de l'esprit se trouve en tout péché ; selon cette autre parole des *Proverbes*, ch. XIV (v. 22) : *Ils se trompent et sont dans l'erreur, ceux qui accomplissent le mal.* Donc c'est mal à propos qu'on les donne comme filles de la gourmandise ». — La seconde objection dit que « l'impureté » ou la souillure « qui vient le plus après la

gourmandise » ou l'excès dans le manger, « semble avoir trait au vomissement; selon cette parole d'Isaïe, ch. XXVIII (v. 8) : *Toutes les tables sont couvertes des vomissements immondes.* Or, ceci ne semble pas être un péché, mais une peine; ou même quelque chose d'utile qui tombe sous le conseil, selon cette parole de l'*Ecclésiastique*, ch. XXXI (v. 25) : *Si l'on te force à trop manger, lève-toi de table et vomis; ce sera un soulagement pour toi.* Donc l'impureté ne doit pas être mise au nombre des filles de la gourmandise ». — La troisième objection arguë de ce que « saint Isidore assigne la bouffonnerie comme fille de la luxure (*Questions sur le Deutéronome*, ch. XVI). Il n'y a donc pas à la donner comme fille de la gourmandise ».

L'argument *sed contra* s'autorise de « saint Grégoire », qui, « au livre XXXI des *Morales* (ch. XLV, ou XVII, ou XXXI), assigne ces filles à la gourmandise ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle que « comme il a été dit (art. I), la gourmandise porte proprement sur le plaisir immodéré qui se trouve dans le boire et le manger. Il suit de là qu'on assignera comme filles de la gourmandise ces fautes qui sont une conséquence de ce plaisir immodéré dans le boire et le manger. Ces fautes peuvent se prendre, soit du côté de l'âme, soit du côté du corps. — Du côté de l'âme, la chose se produit d'une quadruple manière. — D'abord, à l'endroit de la raison, qui voit son acuité émoussée par l'excès du boire et du manger. De ce chef, est assignée comme fille de la gourmandise, *l'hébétude de l'esprit à l'endroit des choses de l'intelligence*, en raison des fumées des aliments qui troublent le cerveau. C'est ainsi, du reste, que par voie de contraire, l'abstinence concourt à la perception de la sagesse; selon cette parole de l'*Ecclésiaste*, ch. II (v. 3) : *Je résolus dans mon cœur de priver ma chair du vin, afin de me porter en esprit aux choses de la sagesse.* — Deuxièmement, par rapport à l'appétit ou à la partie affective, qui tombe dans le désordre de multiples manières à la suite de l'excès dans le boire et le manger, comme n'étant plus gouvernée par la raison qui sommeille. Et, de ce chef, on assigne *la joie inepte;* parce que toutes les autres passions de l'âme sont ordonnées à la joie et à la tristesse, comme

il est dit, au livre II de l'*Éthique* (ch. v, n. 2; de S. Th., leç. 5). Et c'est là ce qui est marqué au livre III d'*Esdras*, ch. III (v. 20), que *le vin change toute l'âme en sécurité et en joie.* — Troisièmement, du côté des paroles désordonnées. Et, de ce chef, on assigne *l'intempérance du langage* ; car, selon que saint Grégoire le dit, dans le *Pastoral* (IIIe partie, ch. XIX), *si l'intempérance de la langue n'était le propre de ceux qui sont adonnés à la gourmandise, ce riche* » dont parle l'Évangile, « *qui chaque jour faisait de splendides repas, n'aurait pas été torturé dans sa langue d'une façon particulièrement grave.* — Quatrièmement, quant aux actes désordonnés. Et, de ce chef, on assigne la bouffonnerie, laquelle est une certaine exubérance de mouvements provenant du manque de raison, faisant qu'on ne peut pas plus réprimer les gestes extérieurs que le mouvement de la langue et l'intempérance dans les paroles. Aussi bien, dans l'Épître *aux Éphésiens*, ch. v, sur cette parole (v. 4) : *Ou les sots discours, ou les gestes inconsidérés*, la glose dit : *ce qu'on appelle évaporation des sots ou jovialité, et qui consiste à rire sans raison* ». — Saint Thomas fait remarquer, au sujet de ces deux derniers vices, qu' « on peut aussi les rapporter l'un et l'autre au désordre dans les paroles, où l'on peut pécher soit en raison de la superfluité, ce qui revient à la *multitude des paroles* ou au bavardage et à l'intempérance de la langue, soit en raison des propos malhonnêtes, ce qui est le propre de la bouffonnerie et des paroles déplacées. — Du côté du corps, il y a l'*impureté* : laquelle peut être considérée, soit selon le rejet désordonné de toute superfluité, soit spécialement selon l'effusion de la semence. Aussi bien, sur cette parole de l'Épître *aux Éphésiens*, ch. v (v. 3), *La fornication et toute impureté*, la glose dit : *savoir l'incontinence qui appartient à tout mouvement désordonné de quelque nature qu'il soit* ».

L'*ad primum* formule une double distinction, qu'il faut soigneusement noter. — « La joie qui porte sur l'acte du péché ou sur sa fin, accompagne tout péché, surtout quand le péché procède de l'habitude. Mais la joie vague et sans ordre, qui est appelée ici inepte, vient surtout de l'excès dans le boire et le manger. — Pareillement, aussi, il faut dire que l'hébétude du

sens, quant au choix qui doit être fait dans l'action, se trouve communément en tout péché. Mais l'hébétude du sens à l'endroit des choses de la spéculation ou de la contemplation provient surtout de la gourmandise, pour la raison déjà dite ».

L'*ad secundum* déclare que « si le vomissement est chose utile quand on a trop mangé, c'est néanmoins chose vicieuse que l'homme se mette dans cette nécessité par l'usage immodéré de la boisson ou de la nourriture. — Toutefois, il se peut que le vomissement soit provoqué sans qu'il y ait faute, quand cela se fait sur le conseil du médecin pour remédier à quelque langueur ».

L'*ad tertium* fait observer que « la bouffonnerie » ou la jovialité de mauvais aloi « procède de l'acte de la gourmandise; tandis qu'elle ne procède pas de l'acte de la luxure, mais de son désir. Et c'est pourquoi elle peut appartenir à l'un et à l'autre vice ».

On aura remarqué, dans ce dernier article, comment saint Thomas ramène tous ces vices qui découlent de la gourmandise, au fait que par l'usage immodéré de la nourriture, il s'élève de la partie sensible ou même végétative des sortes d'influences ou d'effluves qui vont à paralyser la faculté royale qui doit tout régir dans l'homme, savoir la raison. Suivant le beau mot du saint Docteur, la raison se trouve comme assoupie ou endormie sous l'action des fumées qui montent d'en bas; elle ne tient plus le gouvernail, et tout s'en va à la dérive dans l'homme. Du même coup, nous voyons, par là, combien sage et juste et sainte et digne de toute louange est la vertu d'abstinence, qui prévient de telles suites en supprimant leur cause. — Mais ce que nous venons de dire de l'abstinence et du vice qui lui est opposé, devra se dire, en un sens, plus encore, de la sobriété et du vice qui s'oppose à elle. Il nous faut maintenant les considérer directement. — D'abord, la sobriété. C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION CXLIX

DE LA SOBRIÉTÉ

Cette question comprend quatre articles :

1° Quelle est la matière de la sobriété ?
2° Si elle est une vertu spéciale ?
3° Si l'usage du vin est permis ?
4° A qui surtout convient la sobriété ?

Article Premier.

Si la matière propre de la sobriété est la boisson ?

Trois objections veulent prouver que « la matière propre de la sobriété n'est pas la boisson ». — La première arguë de ce qu' « il est dit, *aux Romains*, ch. XII (v. 3) : *Ne pas savoir plus qu'il faut savoir, mais savoir avec sobriété.* Donc la sobriété porte aussi sur la sagesse ; et non pas seulement sur la boisson ». — La seconde objection rappelle qu' « au livre de *la Sagesse*, ch. VIII (v. 7), il est dit de la sagesse de Dieu, qu'*elle enseigne la sobriété et la prudence, la justice et la vertu ;* et, dans ce texte, la sobriété désigne la tempérance. Or, la tempérance ne porte pas seulement sur la boisson ; mais aussi sur les aliments et sur les choses sexuelles. Donc la sobriété ne porte pas seulement sur la boisson ». — La troisième objection dit que « le nom de *sobriété* semble être tiré de la mesure. Or, c'est dans toutes les choses qui nous concernent, que nous devons garder la mesure ; et voilà pourquoi il est dit, dans l'Épître à *Tite*, ch. II (v. 12) : *Vivons avec sobriété et avec justice et avec piété ;* sur quoi, la glose dit : *avec sobriété, en ce qui est de nous.* Et, dans la première Épître *à Timothée*, ch. II (v. 9), il est dit : *Que les femmes soient en vêtements décents, se parant avec pudeur et sobriété ;*

par où l'on voit que la sobriété n'est pas seulement dans les choses du dedans, mais aussi dans celles qui touchent à la tenue extérieure. Donc il n'est pas vrai que la matière propre de la sobriété soit la boisson ».

L'argument *sed contra* est un texte de l'*Ecclésiastique*, ch. XXXI (v. 32), où « il est dit : *La vie juste de l'homme est le vin pris avec sobriété* ».

Au corps de l'article, saint Thomas formule à nouveau cette grande règle que nous avons déjà retrouvée plusieurs fois; savoir, que « les vertus qui tirent leur nom d'une certaine condition générale de vertu, revendiquent pour elles spécialement cette matière où il est le plus difficile et le meilleur de garder cette condition : ainsi en est-il de la force pour les périls de mort; ainsi, de la tempérance, pour les délectations du toucher. Or, le nom de *sobriété* se tire de la mesure. L'homme est dit sobre, en effet, comme pour marquer qu'il garde la mesure (en latin *briam*, et *sobrius, servans briam*). Il s'ensuit que la sobriété aura pour elle cette matière où il est le plus louable de garder la mesure. Cette matière n'est autre que les boissons de nature à enivrer. Leur usage, en effet, quand il est mesuré, est d'un grand secours; tandis que le plus petit excès nuit beaucoup, empêchant l'usage de la raison, plus encore que ne le fait l'excès de la nourriture. Aussi bien est-il dit, dans l'*Ecclésiastique*, ch. XXXI (v. 37, 38) : *Une boisson sobre est la santé de l'âme et du corps; mais le vin pris avec excès cause les colères, les querelles et des ruines sans nombre.* C'est pour cela que la sobriété se considère spécialement à l'endroit des boissons, non pas indifféremment à l'endroit de toutes, mais à l'endroit de celles qui par leur caractère fumeux sont de nature à troubler la tête, comme le vin et tout ce qui peut enivrer. — Que si l'on prend le nom de sobriété d'une façon générale, il peut se dire au sujet de n'importe quelle matière; comme il a été marqué plus haut, à propos de la force et de la tempérance » (q. 123, art. 2; q. 141, art. 2).

L'*ad primum* répond que « comme le vin matériel enivre corporellement, de même aussi, par mode de métaphore, la considération ou l'étude de la sagesse est dite un breuvage enivrant,

en raison de ce que par le plaisir qu'elle cause elle attire et allèche l'esprit; selon cette parole du psaume (XXII, v. 5) : *Combien délicieuse est la coupe où je m'enivre!* Et voilà pourquoi à l'endroit de la contemplation de la sagesse, par voie d'une certaine similitude, il est parlé de sobriété ».

L'*ad secundum* dit que « toutes les choses qui appartiennent proprement à la tempérance sont nécessaires à la vie présente, et leur excès est nuisible. C'est pour cela qu'en toutes il est nécessaire d'apporter la mesure; ce qui appartient à l'office de la sobriété. Et de là vient que le nom de sobriété sert à désigner la tempérance. Mais un léger excès dans la boisson nuit plus que dans le reste. Et voilà pourquoi la sobriété porte spécialement sur la boisson ».

L'*ad tertium* fait observer que « s'il est vrai que la mesure est requise en toutes choses, ce n'est pourtant pas au sujet de toutes choses que la sobriété se dit d'une façon spéciale; mais dans les choses où la mesure est plus nécessaire », comme il a été dit au corps de l'article.

C'est, à n'en pas douter, la boisson, qui est la matière propre de la sobriété, à prendre la sobriété sous sa raison de vertu spéciale Elle implique, en effet, la raison de mesure; et s'il est une chose où l'on doive, par-dessus tout, garder la mesure, c'est quand il s'agit des boissons plus ou moins de nature à enivrer; car les fumées qui s'en dégagent montant facilement au cerveau, le plus petit excès, dans l'usage qu'on en fait, peut aussitôt devenir pour la raison une cause de trouble. — Nous venons de parler de la sobriété comme d'une vertu spéciale. Mais est-il vrai qu'en effet la sobriété soit une vertu qui a son être propre, distinct des autres vertus? Nous devons maintenant nous en enquérir; et c'est l'objet de l'article qui suit.

Article II.

Si la sobriété est par elle-même une certaine vertu spéciale?

Trois objections veulent prouver que « la sobriété n'est point par elle-même une certaine vertu spéciale ». — La première fait observer que « l'abstinence porte sur la nourriture et la boisson. Or, il n'est pas de vertu spéciale qui ait pour objet la nourriture. Donc il semble que, pareillement, la sobriété, qui a pour objet les boissons, n'est pas une vertu spéciale ». — La seconde objection précise que « l'abstinence et la gourmandise portent sur les délectations ou les plaisirs du toucher, en tant qu'il est le sens de l'aliment ou de la nourriture. Or, les mets ou les boissons concourent ensemble à la raison de nourriture ou d'aliment; car il faut que l'être vivant se nourrisse tout ensemble de sec et d'humide. Donc la sobriété, qui porte sur la boisson, n'est pas une vertu spéciale », distincte de l'abstinence. — La troisième objection dit que « comme, dans les choses qui ont trait à la nutrition, la boisson se distingue des mets; de même aussi on distingue divers genres de mets et divers genres de boissons. Si donc la sobriété était par elle-même une certaine vertu spéciale, il semble qu'il y aurait aussi une vertu spéciale à l'endroit de chaque mets différent et de chaque boisson différente; chose qui n'est pas à propos. Donc il ne semble pas que la sobriété soit une vertu spéciale ».

L'argument *sed contra* en appelle à « Macrobe », qui « fait de la sobriété une partie spéciale de la tempérance ».

Au corps de l'article, saint Thomas part de ce principe, que « comme il a été dit plus haut (q. 146, art. 2; cf. q. 123, art. 12; q. 136, art. 1; q. 141, art. 3), il appartient à la vertu morale de conserver le bien de la raison contre les choses qui pourraient l'empêcher. Il suit de là que partout où se trouve un empêchement spécial de la raison, il est nécessaire que là se trouve une vertu spéciale pour l'enlever. Or, la boisson enivrante a une raison spéciale d'empêcher l'usage de la raison,

pour autant qu'elle trouble le cerveau par son caractère fumeux. Et voilà pourquoi, à l'effet d'enlever cet empêchement de la raison, est requise une vertu spéciale, qui est la sobriété ». — Nous devrons retenir soigneusement cette belle raison que vient de nous formuler à nouveau saint Thomas, en termes si précis, pour nous apprendre à distinguer le caractère spécial des diverses vertus : partout où se trouve un empêchement spécial pouvant faire obstacle au parfait usage de la raison dans l'homme, il faudra, de toute nécessité, mettre une vertu spéciale, destinée à enlever cet obstacle.

L'*ad primum* répond que « les mets et les boissons peuvent d'une façon commune empêcher le bien de la raison, en l'absorbant par l'excès de la délectation ou du plaisir. Et, de ce chef, d'une façon commune porte sur les mets et les boissons la vertu d'abstinence. Mais la boisson de nature à enivrer constitue un empêchement spécial, ainsi qu'il a été dit (au corps de l'article). Et, à cause de cela, elle requiert une vertu spéciale ».

L'*ad secundum* fait observer que « la vertu d'abstinence ne porte pas sur les mets et les boissons en tant qu'ils sont nutritifs, mais en tant qu'ils empêchent la raison. Et voilà pourquoi il ne faut pas que la raison de vertu spéciale se prenne selon la raison de nutrition ».

L'*ad tertium* déclare que « dans toutes les boissons qui sont de nature à enivrer, il y a une seule et même raison d'empêcher l'usage de la raison. Et il suit de là que la diversité dont parlait l'objection est chose accidentelle par rapport à la vertu. Aussi bien n'est-ce point en raison de cette diversité que les vertus se diversifient. Et il en faut dire autant de la diversité des mets ».

La sobriété, même dans l'ordre de la tempérance, est une vertu spéciale, qui se distingue de la tempérance. Celle-ci, en effet, n'a pour objet que d'écarter l'obstacle au bien de la raison, que constitue l'excès de plaisir qu'on peut trouver dans le boire et le manger; tandis que la sobriété a pour objet d'écarter l'obstacle, très spécial, que constitue l'attrait des boissons eni-

vrantes, en raison de leur caractère fumeux pouvant troubler le cerveau et empêcher l'usage de la raison. — Mais une question se pose tout aussitôt. Puisque l'usage des boissons enivrantes offre un tel danger, va-t-il falloir le prohiber d'une manière absolue? Saint Thomas nous répondra à l'article qui suit.

Article III.

Si l'usage du vin est totalement illicite?

Trois objections veulent prouver que « l'usage du vin est totalement illicite ». — La première déclare que « sans la sagesse, l'homme ne peut pas être dans l'état du salut. Il est dit, en effet, au livre de la *Sagesse*, ch. VII (v. 28) : *Dieu n'aime personne, si ce n'est celui qui habite avec la sagesse*; et, plus loin, ch. IX (v. 19) : *c'est par la sagesse qu'ont été guéris tous ceux qui vous ont plu depuis le commencement*. Or, l'usage du vin empêche la sagesse. Car il est dit, dans l'*Ecclésiaste*, ch. II, (v. 3) : *J'ai résolu de priver ma chair de vin, pour transférer mon âme vers la sagesse*. Donc boire du vin est chose universellement illicite ». — La seconde objection cite « l'Apôtre » saint Paul, qui « dit, *aux Romains*, ch. XIV (v. 21) : *Ce qui est bien, c'est de ne pas manger de viande, de ne pas boire du vin, de ne rien faire qui soit pour ton frère une occasion de chute, de scandale ou de faiblesse*. Or, laisser le bien de la vertu est chose vicieuse; de même, scandaliser ses frères. Donc user du vin est chose illicite ». — La troisième objection est un texte de « saint Jérôme », qui « dit (*contre Jovinien*, liv. I), que *le vin est venu avec les viandes après le déluge. Mais le Christ a paru à la fin des siècles*; et *Il a rappelé la fin au principe*. Donc, au temps de la loi chrétienne, il semble être illicite d'user du vin ».

L'argument *sed contra* apporte le texte fameux de « l'Apôtre », saint Paul qui « dit, dans la première Épître *à Timothée*, ch. V (v. 23) : *Ne continue point à ne boire que de l'eau; mais prends un peu de vin, à cause de ton estomac et de tes fréquentes indis-*

positions. Et, dans l'*Ecclésiastique*, il est dit » aussi « ch. XXXI (v. 36) : *Allégresse du cœur et joie de l'âme, tel est le vin bu avec mesure* ».

Au corps de l'article, saint Thomas débute par cette déclaration très formelle, qui va contre toutes les erreurs de multiples hérétiques sur le point qui nous occupe : « Aucun aliment, ni aucune boisson, à les considérer en eux-mêmes, n'est chose illicite; selon la sentence du Seigneur, disant, en saint Matthieu, ch. XV (v. 11) : *Rien de ce qui entre dans la bouche ne souille l'homme*. Il suit de là que boire du vin, en soi, n'est pas chose illicite. Toutefois, cela peut être rendu illicite accidentellement ou par occasion. Ce sera, parfois, en raison de la condition de celui qui le boit, lequel est facilement troublé par le vin, ou qui par un vœu spécial est obligé à ne pas boire du vin. D'autres fois, ce sera en raison du mode de boire, ou parce qu'on excède la mesure en buvant. D'autres fois, enfin, ce sera en raison des autres, et parce qu'ils s'en scandalisent ».

L'*ad primum* fait une distinction très intéressante. « C'est d'une double manière qu'on peut avoir la sagesse. — D'abord, selon le mode commun, et en tant qu'il suffit au salut. Pour avoir ainsi la sagesse, il n'est pas requis que quelqu'un s'abstienne entièrement du vin, mais qu'il s'abstienne de son usage immodéré. — D'une autre manière, selon un certain degré de perfection. Et, de la sorte, il est requis, pour certains, à l'effet de percevoir la sagesse d'une manière parfaite, qu'ils s'abstiennent entièrement du vin, selon les conditions de certaines personnes et de certains lieux ». Par où nous voyons que même à ce second titre, il n'y a pas à établir de règle générale et absolue. Tout dépend ici des diverses circonstances de temps, de lieux et de personnes.

L'*ad secundum* répond que « l'Apôtre ne dit pas d'une façon pure et simple que ce soit chose bonne de s'abstenir du vin ; mais pour le cas où il en est que cela scandalise ».

L'*ad tertium* fait observer que « le Christ nous a retirés de certaines choses, comme étant tout à fait illicites ; et d'autres, comme d'empêchements de la perfection. C'est de cette manière qu'Il détourne quelques-uns de l'usage du vin, en raison de la

perfection à acquérir; comme Il en détourne des richesses et autres choses de ce genre ».

Ce n'est donc qu'accidentellement et en raison de certaines conditions spéciales, que l'usage du vin peut être illicite; sans qu'il le soit jamais, à le considérer en lui-même. — Sans aller jusqu'à l'exclusion absolue ou l'illicéité proprement dite, n'y a-t-il pas des cas où la sobriété s'imposera d'une façon spéciale au sujet du vin ou de toute autre boisson enivrante? C'est ce qu'il nous faut maintenant considérer; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article IV.

Si la sobriété est davantage requise dans les personnes graves?

Trois objections veulent prouver que « la sobriété est davantage requise chez les personnes graves ». — La première dit que « la vieillesse confère à l'homme une certaine excellence; aussi bien l'honneur et le respect sont-ils dus aux vieillards, selon cette parole du *Lévitique*, ch. XIX (v. 32) : *Devant une tête blanche lève-toi; et honore la personne du vieillard.* Or, l'Apôtre dit, d'une manière spéciale, que les vieillards doivent être exhortés à la sobriété : selon ce mot de l'épître *à Tite*, ch. II (v. 2) : *Les vieillards, afin qu'ils soient sobres.* Donc la sobriété est le plus requise dans les personnes qui sont plus excellentes ». — La seconde objection déclare que « l'évêque occupe, dans l'Église, le degré le plus excellent. Et, à lui, est recommandée la sobriété, par l'Apôtre; selon cette parole de la première épître *à Timothée*, ch. III (v. 2) : *Il faut que l'évêque soit sans reproche, mari d'une seule femme, sobre, prudent,* etc. Donc la sobriété est le plus requise dans les personnes qui excellent ». — La troisième objection fait observer que « la sobriété implique qu'on s'abstienne du vin. Or, le vin est interdit aux rois, qui tiennent le plus haut rang dans les choses humaines; tandis qu'il est concédé à ceux qui sont dans

l'état d'abaissement; selon cette parole du livre des *Proverbes*, ch. XXXI (v. 4) : *Ne donnez point du vin aux rois*; et après (v. 6), il ajoute : *Donnez des liqueurs fortes à ceux qui sont tristes ; et du vin, à ceux qui sont dans l'amertume.* Donc la sobriété est davantage requise dans les personnes plus excellentes ».

L'argument *sed contra* cite deux autres textes de « l'Apôtre », qui « dit, dans la première épître *à Timothée*, ch. III (v. 11) : *Les femmes, pareillement, qu'elles soient pudiques, sobres*, etc. Et dans l'épître *à Tite*, ch. II (v. 6), il est dit : *Les jeunes gens, aussi, exhorte-les à être sobres* ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous prévient que « la vertu dit un rapport à deux choses : d'abord aux vices contraires qu'elle exclut et aux concupiscences qu'elle refrène; ensuite, à la fin à laquelle elle conduit. Ce sera donc à un double titre ou pour une double raison qu'une vertu pourra être requise davantage en tels ou tels sujets. — D'abord, parce que, en eux, se trouve une pente plus grande aux concupiscences qu'il faut refréner par la vertu et aux vices que la vertu doit exclure. A ce titre, la sobriété convient le plus aux jeunes gens et aux femmes : parce que, dans les jeunes gens, est dans toute sa force le désir ou la concupiscence du plaisir, en raison de la chaleur de l'âge; et, dans les femmes, il n'y a pas assez de robustesse ou de force dans l'esprit pour qu'elles résistent aux concupiscences. C'est pour cela que, selon Maxime Valère (*Dits et faits mémorables*, liv. II, ch. I, n. 5), les femmes, chez les Romains, dans les premiers temps, ne buvaient pas de vin. — D'une autre manière, la sobriété est davantage requise, en certaines personnes, comme étant plus nécessaire à leur office propre. C'est qu'en effet, le vin, pris démesurément, empêche au plus haut point l'usage de la raison. Et voilà pourquoi, aux vieillards, chez qui la raison doit garder sa vigueur pour instruire les autres; et aux évêques, ou à n'importe quels ministres de l'Église, qui doivent vaquer d'un esprit dévot aux offices spirituels; et aux rois, qui doivent par la sagesse gouverner le peuple qui leur est soumis, — d'une façon spéciale, la sobriété est prescrite ».

« Par où l'on voit, ajoute saint Thomas, que les objections

se trouvent résolues ». — Et, en effet, qu'en pourrait-il demeurer, après un si lumineux corps d'article? On aura remarqué comment la distinction fournie par le saint Docteur permet d'assigner, pour des raisons diverses, mais si profondes et si vraies les unes et les autres, le devoir d'une sobriété plus stricte aux personnes de caractère si opposé que signalaient les arguments pour et l'argument contre. En quelques traits d'une merveilleuse justesse et qui forment chacun une sorte de tableau, saint Thomas nous a dit le pourquoi du devoir de la sobriété : d'une part, dans les jeunes gens ou les personnes de l'autre sexe; et, de l'autre, dans les vieillards, les hommes d'Église, et les conducteurs de peuples.

Mais la sobriété n'a pas à être considérée seulement en elle-même. Il nous la faut considérer aussi dans le vice qui lui est opposé : vice dont la laideur fera mieux apparaître encore l'excellence et la nécessité de la vertu. — Ce va être l'objet de la question suivante.

QUESTION CL

DE L'ÉBRIÉTÉ

Cette question comprend quatre articles :

1° Si l'ébriété est un péché?
2° Si elle est un péché mortel?
3° Si elle est le plus grave des péchés?
4° Si elle excuse du péché?

Article Premier.

Si l'ébriété est un péché?

Quatre objections veulent prouver que « l'ébriété n'est pas un péché ». — La première argue de ce que « tout péché a un autre péché qui lui est opposé; comme à la timidité est opposée l'audace, et à la pusillanimité la présomption. Or, à l'ébriété n'est opposé aucun péché. Donc l'ébriété n'est pas un péché ». — La seconde objection dit que « tout péché est volontaire. Or, nul ne veut être ivre; car nul ne veut être privé de l'usage de la raison. Donc l'ébriété n'est pas un péché ». — La troisième objection déclare que « quiconque est à un autre cause de pécher, pèche. Si donc l'ébriété était un péché, il s'ensuivrait que ceux qui invitent les autres à prendre des boissons qui enivrent pécheraient. Chose qui semble bien dure ». — La quatrième objection s'appuie sur ce que « tous les péchés méritent d'être corrigés. Or, on ne corrige pas ceux qui s'enivrent. Saint Grégoire dit, en effet, qu'*on doit avec pitié les abandonner à leur penchant, de peur qu'ils ne deviennent pires si on les arrache à cette habitude*. Donc l'ébriété n'est pas un péché ».

L'argument *sed contra* est le mot de « l'Apôtre », qui « dit,

aux Romains, ch. XIII (v. 13) : *Non dans les excès de table et les actes d'ébriété* ».

Au corps de l'article, saint Thomas fait observer que « l'ébriété peut se prendre d'une double manière. — D'abord, en tant qu'elle désigne l'état défectueux de l'homme, qui provient du fait d'avoir bu du vin en abondance, d'où il suit que l'homme n'est plus en possession de sa raison. De ce chef, l'ébriété ne dit point une faute, mais un état défectueux pénal, qui est la suite d'une faute. — D'une autre manière, l'ébriété peut désigner l'acte qui fait que quelqu'un tombe dans cet état défectueux. Or, cet acte peut causer l'ébriété d'une double manière. — Parfois, ce sera en raison de la force du vin qui est excessive et que celui qui boit ne soupçonnait pas. Ici encore, l'ébriété peut se produire sans qu'il y ait péché; surtout si la chose arrive, sans qu'il y ait négligence de la part du sujet. C'est ainsi que l'on croit que Noë s'enivra; comme nous le lisons dans la *Genèse*, ch. IX (v. 21). — D'autres fois, c'est en raison d'une concupiscence désordonnée et d'un usage immodéré du vin. Dans ce cas, l'ébriété est tenue pour un péché. Et elle se trouve contenue sous la gourmandise, comme l'espèce est contenue sous son genre. La gourmandise, en effet, se divise en excès dans le manger et en ébriété; choses que l'Apôtre défend dans le texte précité » (arg. *sed contra*).

L'*ad primum* répond que « comme le dit Aristote, au livre III de l'*Éthique* (ch. XI, n. 7; de S. Th., leç. 21), l'insensibilité, qui s'oppose à la tempérance », ou le manque absolu d'attrait pour les choses qui plaisent au sens du toucher, « *se rencontre peu*. Et c'est pourquoi, tant cette insensibilité que toutes ses espèces, qui s'opposent aux diverses espèces de l'intempérance, demeurent innomées. Aussi bien le vice qui s'oppose à l'ébriété n'a pas reçu de nom. Toutefois, si quelqu'un sciemment s'abstenait du vin au point de charger trop la nature, il ne serait pas exempt de péché ». — Retenons soigneusement cette réponse. Nous y voyons pourquoi, dans le traité de la tempérance, il n'est pas question de vices opposés aux vices qui s'opposent eux-mêmes à la vertu par mode d'excès. Ce n'est pas que ces vices ne puissent absolument pas exister, ou même n'existent

pas quelquefois. Mais ils sont si rares, qu'il n'y a pas lieu de s'en occuper.

L'*ad secundum* fait observer que « cette objection procède de l'état défectueux qui suit; lequel, en effet, est involontaire », au sens de chose voulue directement ou que l'on recherche. « Mais l'usage immodéré du vin est chose volontaire; et c'est là que se trouve la raison de péché ».

L'*ad tertium* dit que « comme celui qui s'enivre est excusé du péché, s'il ignore la force du vin; de même aussi celui qui invite quelqu'un à boire est excusé du péché, s'il ignore que telle est la condition du sujet qu'il s'enivrera en prenant cette boisson. Mais s'il n'y a pas d'ignorance, ni l'un ni l'autre n'est excusé de péché ». — Nous voyons, par cette réponse, qu'on doit se garder soigneusement d'inviter à boire ceux que l'on prévoit devoir s'enivrer par cette boisson; à plus forte raison, faut-il s'abstenir de provoquer à boire à l'effet d'amener chez quelqu'un l'état d'ivresse : aucune raison ne saurait légitimer un tel acte.

L'*ad quartum* déclare que « parfois la correction du pécheur doit être laissée, de peur qu'il n'en devienne pire, comme il a été dit plus haut (q. 33, art. 6). Aussi bien saint Augustin dit, dans la lettre *à Aurelius évêque* (ép. XXII), parlant des excès de table et des actes d'ébriété : *Ce n'est point par la manière âpre, autant que je le pense, ni par la manière dure, ni par voie de commandement, que ces choses-là s'enlèvent; c'est plus en enseignant qu'en commandant; plus en avertissant, qu'en menaçant. Il faut en agir ainsi avec la multitude des pécheurs. La sévérité ne doit s'exercer que pour le péché du petit nombre* ». — Et la raison s'en aperçoit tout de suite : les péchés de la multitude prouvent que la nature elle-même y porte; tandis que les péchés du petit nombre accusent une malice toute spéciale.

L'ébriété, prise, non pas dans l'effet produit par l'excès de la boisson capiteuse, mais pour l'acte même de se livrer avec excès à cette boisson, est toujours un péché; il ne pourrait y avoir d'excuse que si la boisson elle-même surprenait le sujet,

en dehors de toute prévision raisonnablement possible. — Ce péché, quand il existe, est-il un péché mortel? Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article II.

Si l'ébriété est un péché mortel?

Trois objections veulent prouver que « l'ébriété n'est pas un péché mortel ». — La première en appelle à un mot de « saint Augustin, dans un sermon *du Purgatoire* (parmi les Œuvres de saint Augustin, Appendice, sermon CIV) », où il « dit que l'ébriété est un péché mortel, *si elle est assidue*. Or, l'assiduité implique une circonstance qui ne fait point passer en une autre espèce de péché, et, par suite, elle ne peut pas aggraver le péché à l'infini, le faisant de véniel mortel; comme il ressort de ce qui a été dit plus haut (1ª-2ªᵉ, q. 88, art. 5). Donc, si l'ébriété de par ailleurs n'est pas un péché mortel, elle ne le sera pas non plus, même avec cette circonstance ». — La seconde objection poursuit la même citation : « Saint Augustin (ou l'Anonyme), dans ce même sermon, dit : Toutes les fois que quelqu'un dans le manger ou dans le boire prend plus qu'il n'est besoin, il saura que cela appartient aux petits péchés. Or, les petits péchés sont les péchés véniels. Donc l'ébriété qui vient du boire immodéré est un péché véniel ». — La troisième objection dit qu' « aucun péché mortel ne doit être fait à titre de remède. Or, il en est qui boivent avec excès sur le conseil de leur médecin, afin de se dégager ensuite en vomissant; et de ce boire excessif provient l'ébriété. Donc l'ébriété n'est pas un péché mortel ».

L'argument *sed contra* est emprunté « aux *Canons des Apôtres* », où « on lit (can. XLI, XLII) : *L'évêque, ou le prêtre, ou le diacre, qui se livre au jeu de hasard ou à l'ébriété, qu'il cesse, ou qu'on le dépose. Quant au sous-diacre, ou au lecteur, ou au chantre, qui agit de même, qu'il cesse, ou qu'on le prive de la communion. Et de même pour le laïque.* Or, de telles peines ne sont in-

fligées que pour le péché mortel. Donc l'ébriété est un péché mortel ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle que « le péché d'ébriété consiste, comme il a été dit (art. préc.), dans l'usage immodéré et dans la concupiscence désordonnée du vin. Or, ceci arrive d'une triple manière. — D'abord, en telle sorte que celui qui s'enivre » dans l'usage du vin et en s'y complaisant, « ignore que cet acte de boire pour lui va dépasser la mesure et pourra l'enivrer. Dans ce ce cas, l'ébriété peut être même sans péché, comme il a été dit (*Ibid.*). — D'une autre manière, en telle sorte que le sujet perçoive que son acte de boire est excessif, mais sans penser qu'il soit de nature à l'enivrer. Dans ce cas, l'ébriété peut être avec un péché véniel. — Troisièmement, de telle sorte que quelqu'un remarque bien que l'acte de boire pourra être immodéré et produire l'ivresse, mais qui cependant veut plutôt encourir l'ivresse que s'abstenir de boire. C'est celui-là qui, proprement, est dit s'enivrer. Car les actes moraux tirent leur espèce, non de ce qui arrive accidentellement, en dehors de l'intention, mais de ce qui est voulu par soi », que ce soit directement voulu et recherché, ou que ce soit accepté délibérément à titre de conséquence prévue. « Ainsi comprise, l'ébriété est un péché mortel. Et, en effet, dans ce cas, l'homme, le sachant et le voulant, se prive de l'usage de la raison, qui est requis pour pratiquer la vertu et se détourner du vice : d'où il suit qu'il pèche mortellement, s'exposant au péril de pécher. Saint Ambroise dit, en effet, au livre des *Patriarches* (*sur Abraham*, liv. I, ch. VI) : *Nous disons qu'il faut éviter l'ébriété, qui nous met dans l'impossibilité d'éviter les crimes ;* car les choses que nous évitons, quand nous pratiquons la sobriété, nous les commettons sans le savoir dans l'état d'ébriété. D'où il suit que l'ébriété, de soi, à la prendre au sens propre est un péché mortel ».

On aura remarqué que dans cette raison, donnée par saint Thomas, pour établir que l'ébriété, prise dans son sens propre, ou quand elle se produit avec prévision et acceptation délibérée, est de soi un péché mortel, la force de l'argument est placée dans le fait que par cet acte on accepte d'être privé de l'usage

de la raison : avec ceci que le faisant pour le seul motif du plaisir à prendre, on agit sans une fin honnête; bien plus, contrairement à l'honnêteté la plus immédiate, et, en un sens, la plus essentielle, qui est de garder toujours intact et dans sa plus grande perfection cela même qui est pour nous le principe de tout bien moral et le seul moyen d'éviter le mal, savoir : l'usage de la raison. Nous avions déjà trouvé cette même doctrine dans la *Prima-Secundae*, q. 88, art. 5, *ad 1um*. — Dans la question 7 des *Questions disputées sur le Mal*, art. 4, *ad 1um*, saint Thomas appuyait plutôt sur la conséquence de la privation de l'usage de la raison que sur cette privation elle-même. Il s'exprimait ainsi : « L'ébriété, autant qu'il est en elle, détourne la raison de se porter actuellement vers Dieu, en ce sens que la raison, tant que dure l'ébriété, ne peut pas se tourner actuellement vers Dieu. Et parce que l'homme n'est point tenu de tourner toujours d'une façon actuelle sa raison vers Dieu, à cause de cela l'ébriété n'est pas toujours un péché mortel; mais, quand l'homme s'enivre d'une façon assidue, il semble ne pas avoir souci que sa raison se tourne vers Dieu; et, dans un tel état, l'ébriété est un péché mortel : de la sorte, en effet, il semble qu'il méprise la conversion de sa raison vers Dieu, pour le plaisir du vin ». Les deux enseignements ne se contredisent pas; ils se complètent et s'expliquent. Nous y voyons que le simple fait de se priver, même délibérément, de l'usage de la raison, pour un certain temps, ne constituerait pas une faute mortelle; à supposer d'ailleurs qu'on n'eût aucune fin honnête ou nécessaire pour agir de la sorte, comme on peut l'avoir dans le cas du sommeil plus ou moins artificiel qu'on se procure ou qu'on accepte en vue d'un mal à guérir. Ce qui constitue, proprement, le caractère de faute mortelle, dans l'ivresse, c'est le fait de se mettre, en le sachant et en l'acceptant, dans un état, qui, de soi, tend à nous mettre dans l'impossibilité de nous porter vers Dieu quand il le faut, ou d'éviter certains actes qui, de soi, peuvent être mortels.

L'*ad primum* répond dans le sens que nous venons de préciser. « L'assiduité fait que l'ébriété est un péché mortel, non en raison de la seule répétition de l'acte, mais parce qu'il ne peut

pas être que l'homme s'enivre assidûment, sans qu'il n'encoure l'ivresse le sachant et le voulant, alors qu'il a expérimenté à maintes reprises la force du vin et sa faiblesse à l'endroit de l'ébriété ».

L'*ad secundum* fait observer que « prendre plus de nourriture ou de boisson qu'il n'est nécessaire appartient au vice de la gourmandise, qui n'est pas toujours un péché mortel. Mais dépasser sciemment la mesure dans la boisson jusqu'à l'ébriété, c'est là un péché mortel », pour la raison marquée au corps de l'article. « Aussi bien saint Augustin dit, au livre X des *Confessions* (ch. XXXI) : *L'ébriété est loin de moi; vous aurez pitié de moi pour l'empêcher de m'approcher. Quant à certains excès de table, votre serviteur y est tombé quelquefois* ».

L'*ad tertium* déclare que « comme il a été dit (q. 141, art. 6), la nourriture et la boisson doivent être réglées selon qu'il convient à la santé du corps. Et voilà pourquoi, de même qu'il arrive parfois que la nourriture ou la boisson qui sont chose mesurée pour un homme sain se trouvent être superflues pour un malade; pareillement aussi, il peut arriver, en sens contraire, que ce qui est excessif pour un homme sain soit ce qui convient pour un malade. De cette sorte, si quelqu'un mange et boit beaucoup, sur le conseil de la médecine, à l'effet de provoquer et d'amener l'acte de vomir, on ne tiendra point pour excessif ou superflu son acte de manger ou de boire. Toutefois, il n'est pas nécessaire, pour amener l'acte de vomir, qu'on use d'une boisson enivrante; puisque aussi bien, même l'eau tiède peut le provoquer. Et voilà pourquoi cette raison-là ne serait pas une excuse contre l'ébriété ».

L'ébriété, au sens que nous avons précisé, est un péché mortel. — Mais est-elle le plus grave des péchés? C'est ce qu'il nous faut maintenant considérer; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article III.

Si l'ébriété est le plus grave des péchés?

Trois objections veulent prouver que « l'ébriété est le plus grave des péchés ». — La première est un texte de « saint Jean Chrysostome », qui « dit (Hom. LVII *sur saint Matthieu*), que *rien n'est plus d'accord avec le démon que l'ébriété et la lasciveté, mère de tous les vices*. Et dans les Décrets, il est dit, dist. XXXV (can. *Ante omnia*) : *Avant toutes choses, que les clercs évitent l'ébriété, racine et nourrice de tous les vices* ». — La seconde objection fait observer qu' « une chose est dite péché du fait qu'elle exclut le bien de la raison. Or, ceci, l'ébriété le fait au plus haut point. Donc l'ébriété est le plus grand de tous les péchés ». — La troisième objection déclare que « la grandeur de la faute est montrée par la grandeur de la peine. Or, l'ébriété paraît être punie de la plus grande peine. Saint Ambroise dit, en effet, que *l'esclavage n'existerait point parmi les hommes, s'il n'y avait eu l'ébriété*. Donc l'ébriété est le plus grand des péchés ».

L'argument *sed contra* dit que « selon saint Grégoire (*Morales*, liv. XXXIII, ch. XII, ou XI, ou XV), les vices spirituels sont plus grands que les vices charnels. Or, l'ébriété est contenue parmi les vices charnels. Donc elle n'est point le plus grand des péchés ».

Au corps de l'article, saint Thomas en appelle à ce principe, qu' « une chose est dite mauvaise, du fait qu'elle prive d'un bien. Il s'ensuit que plus le bien dont le mal prive est grand, plus le mal est grave. Or, il est manifeste que le bien divin est plus grand que le bien humain. Par conséquent, les péchés qui sont directement contre Dieu sont plus graves que le péché d'ébriété, qui s'oppose directement au bien de la raison humaine ».

L'*ad primum* explique le mot qui faisait difficulté dans l'objection. « Les péchés d'intempérance sont ceux auxquels

l'homme a le plus d'inclination ou de pente ; pour ce motif que ces sortes de concupiscences et de délectations nous sont connaturelles. Et c'est à cause de cela que ces sortes de péchés sont dits les plus amis du démon : non pas qu'ils soient plus graves que les autres ; mais parce qu'ils sont plus fréquents parmi les hommes ».

L'*ad secundum* répond que « le bien de la raison est empêché d'une double manière : d'abord, par ce qui est contraire à la raison ; ensuite, par ce qui enlève l'usage de la raison. Or, ce qui est contraire à la raison a plus de la raison de mal, que ce qui pour une heure ou quelques heures enlève l'usage de la raison. C'est qu'en effet l'usage de la raison peut être bon et mauvais ; et c'est cela que l'ébriété enlève » : d'où il suit qu'elle ne prive pas nécessairement d'un bien, au sens moral du mot ; « tandis que les biens des vertus qui sont enlevés par les choses contraires à la raison, demeurent toujours des biens ». — Nous trouvons, dans cette réponse, la confirmation des remarques faites à propos de l'article précédent : savoir que la privation de l'usage de la raison, pour un temps très limité, ne constituerait point, par elle seule, une chose mauvaise, et surtout gravement mauvaise, si cela n'était joint à un manque de fin honnête, et à la possibilité intrinsèque de faire manquer à de graves devoirs ou de faire commettre des fautes graves.

L'*ad tertium* nous donne le vrai sens de l'objection, en même temps que la réponse qu'il faut lui opposer. « L'esclavage a été la suite de l'ébriété, d'une façon occasionnelle, en tant que Cham reçut la malédiction de l'esclavage dans sa postérité pour s'être moqué de son père enivré. Mais l'esclavage ne fut pas directement la peine de l'ébriété », comme l'objection le supposait à tort.

L'ébriété, même quand elle a la raison de péché et de péché grave, n'est cependant pas et ne peut pas être le plus grave des péchés : car si elle prive d'un grand bien, celui de la raison dans son usage actuel, ce bien peut n'être pas toujours un bien, au sens moral du mot ; il peut même quelquefois être un grand mal ; et, en tous cas, d'autres biens l'emportent sur lui, qui

sont enlevés par d'autres péchés. — Dans un dernier article, saint Thomas se demande si l'ébriété excuse du péché. Lisons tout de suite le texte du saint Docteur. Nous y verrons la portée de la question et sa réponse.

Article IV.

Si l'ébriété excuse du péché?

Trois objections veulent prouver que « l'ébriété n'excuse pas du péché ». — La première arguë de ce qu' « Aristote dit au livre III de l'*Éthique* (ch. v, n. 8; de S. Th., leç. 11), que *l'homme ivre mérite une double malédiction*. Donc l'ébriété aggrave le péché plutôt qu'elle ne l'excuse ». — La seconde objection dit que « le péché n'est pas excusé par le péché; mais il s'en trouve plutôt accru. Or, l'ébriété est un péché. Donc elle n'excuse pas du péché ». — La troisième objection en appelle à ce qu' « Aristote dit, au livre VII de l'*Éthique* (ch. III, n. 7; de S. Th., leç. 3), que comme la raison de l'homme est liée par l'ébriété, elle l'est aussi par la concupiscence. Or, la concupiscence, n'excuse pas du péché. Donc l'ébriété n'excuse pas non plus ».

L'argument *sed contra* oppose que « Loth est excusé de l'inceste en raison de l'ébriété; comme le dit saint Augustin, *Contre Fauste* », à propos du récit de la *Genèse*, chapitre XIX.

Au corps de l'article, saint Thomas fait observer que « dans l'ébriété, deux choses se considèrent, comme il a été dit (art. I); savoir : l'état défectueux qui suit; et l'acte qui précède » cet état défectueux. — « Du côté de l'état défectueux qui suit, dans lequel la raison est liée, l'ébriété a d'excuser le péché, pour autant qu'elle cause l'involontaire par ignorance. — Mais, du côté de l'acte qui précède, il faut, semble-t-il, distinguer. Si, en effet, de cet acte qui précède, l'ébriété s'en est suivie sans qu'il y ait eu péché, alors le péché qui suit », comme étant commis dans l'état d'ébriété, « est totalement excusé de la raison de faute; et c'est ainsi qu'il en arriva peut-être pour Loth (*Genèse*, ch. XIX, v. 20 et suiv.). Mais si l'acte précédent fut cou-

pable, dans ce cas l'homme n'est pas totalement excusé du péché qui suit ; lequel, en effet, est rendu volontaire par la volonté du péché précédent : en ce sens et en tant que l'homme pour avoir vaqué à une chose illicite tombe dans le péché qui suit. Toutefois ce péché qui suit est diminué, comme est diminuée la raison de volontaire. Et c'est pourquoi saint Augustin dit, *Contre Fauste* (ch. XLIV), que *Loth doit être inculpé non selon le degré que mérite l'inceste, mais selon que put le mériter l'ébriété* ». — Les distinctions que saint Thomas vient de nous marquer avec tant de netteté et de précision, résolvent excellemment la question assez délicate qui était proposée. Nous voyons par elles, quand et jusqu'à quel degré nous devons parler de culpabilité, en raison de l'ébriété, dans l'acte peccamineux qui peut se commettre durant cet état défectueux que constitue l'ébriété et où l'on se trouve privé de l'usage de sa raison.

L'*ad primum* donne une double réponse au texte d'Aristote. — La première consiste à dire qu' « Aristote ne marque pas que l'homme ivre mérite une plus grave malédiction, mais qu'il mérite une double malédiction, en raison du double péché qui lui est imputé. — On peut dire aussi », et c'est une autre réponse, « qu'Aristote parle selon la loi d'un certain Pittacus, qui, selon qu'il est dit au livre II des *Politiques* (ch. IX, n. 9 ; de S. Th., leç. 17), que *les hommes ivres, s'ils frappaient quelqu'un, seraient punis plus que les autres, parce qu'ils sont plus insolents*. Et, *en cela*, comme Aristote le dit au même endroit, *il semble avoir regardé plutôt l'utilité*, afin de réprimer les injures, *que l'excuse qu'il faut accorder aux hommes ivres*, en raison de ce qu'ils n'ont pas conscience de ce qu'ils font ».

L'*ad secundum* fait observer que « l'ébriété a d'excuser le péché, non du côté où elle est un péché, mais du côté de l'état défectueux qui suit, ainsi qu'il a été dit » (au corps de l'article).

L'*ad tertium* dit que « la concupiscence ne lie pas totalement la raison, comme l'ébriété ; à moins peut-être qu'elle ne soit telle qu'elle rende l'homme fou. Et, toutefois, la passion de la concupiscence diminue le péché ; parce qu'il est moins grave de pécher par faiblesse que de pécher par malice ».

Avec cette question de l'ébriété, nous terminons l'étude de la première des deux parties subjectives de la tempérance. Cette première partie était l'abstinence, réglant le boire et le manger, ou plutôt la recherche du plaisir attaché à ces actes, qui ont pour objet la conservation et le bien de l'individu ; avec la sobriété, qui porte plus spécialement sur la mesure à établir dans l'usage des boissons capables d'enivrer. — Nous devons maintenant passer à l'étude de la seconde partie subjective de la tempérance, dont l'objet sera la modération ou la complète et parfaite abstention à l'endroit des mouvements de l'appétit sensible portant sur le plaisir attaché aux actes qui sont ordonnés à la conservation de l'espèce. Cette seconde partie n'est pas autre que la chasteté, avec la virginité qui la couronne. — Saint Thomas nous annonce, à ce sujet, que « nous traiterons : premièrement, de la chasteté; secondement, de la virginité (q. 152) ; troisièmement, de la luxure, qui est le vice opposé » à ces vertus (q. 153, 154). — Nous allons donc premièrement traiter de la chasteté. C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION CLI

DE LA CHASTETÉ

Cette question comprend quatre articles :

1° Si la chasteté est une vertu ?
2° Si elle est une vertu générale ?
3° Si elle est une vertu distincte de l'abstinence ?
4° Dans quels rapports elle se trouve avec la pudeur ?

Article Premier.

Si la chasteté est une vertu ?

Quatre objections veulent prouver que « la chasteté n'est pas une vertu ». — La première fait observer que « nous parlons maintenant de la vertu de l'âme. Or, la chasteté semble se rapporter au corps. L'homme est dit chaste, en effet, en raison d'un certain mode d'agir relatif à l'usage de certaines parties du corps. Donc la chasteté n'est pas une vertu ». — La seconde objection déclare que « la vertu est *un habitus volontaire*, comme il est dit au livre II de l'*Éthique* (ch. VI, n. 15 ; de S. Th., leç. 7). Or, la chasteté ne semble pas être quelque chose de volontaire ; car elle peut être enlevée par la violence aux femmes qu'on outrage par la force. Donc il semble que la chasteté n'est pas une vertu ». — La troisième objection dit que « nulle vertu ne se trouve dans les infidèles. Or, il est des infidèles qui sont chastes. Donc la chasteté n'est pas une vertu ». — La quatrième objection fait remarquer que « les fruits se distinguent des vertus. Or, la chasteté se trouve placée parmi les fruits ; comme on le voit dans l'Épître *aux Galates*, ch. V (v. 23). Donc la chasteté n'est pas une vertu ».

L'argument *sed contra* est un texte de « saint Augustin », qui

« dit, au livre des *Dix cordes* (serm. IX, ou XCVI, *du Temps*, ch. III) : *Alors que tu dois précéder ta femme dans la vertu, parce que la chasteté est une vertu, tu tombes toi-même sous la poussée de la passion libidineuse, et tu veux que ta femme soit victorieuse* ».

Au corps de l'article, saint Thomas trouve dans le nom même de la chasteté la réponse à la question qu'il s'agissait de résoudre. « Le nom de *chasteté* », dit-il (en latin *castitas*), « se tire de ce que par la raison la concupiscence est châtiée (en latin *castigatur*) ; laquelle doit être, en effet, refrénée à la manière de l'enfant, comme on le voit par Aristote, au livre III de l'*Éthique* (ch. XII, n. 5, 6 ; de S. Th., leç. 22). Or, c'est en cela que consiste la vertu humaine, qu'on ait une chose réglée selon la raison, comme on le voit par ce qui a été dit plus haut (1ª-2ªᵉ, q. 64, art. 1). Il s'ensuit manifestement que la chasteté est une vertu ».

L'*ad primum* déclare que « la chasteté se trouve dans l'âme comme dans son sujet ; mais elle a sa matière dans le corps. Il appartient, en effet, à la chasteté que par jugement de la raison et par choix de la volonté l'homme use modérément ou selon qu'il convient de tels membres corporels ».

L'*ad secundum* répond que « comme le dit saint Augustin, au livre I de *la Cité de Dieu* (ch. XVIII), *tant que demeure le propos de l'âme, par lequel même le corps a mérité d'être sanctifié, la violence de la passion d'autrui n'enlève pas même au corps sa sainteté que conserve la persévérance de sa propre continence*. Et, là même, il dit que *c'est la vertu de l'âme qui a pour compagne la force qui décerne de souffrir tous les maux plutôt que de consentir au mal* ».

L'*ad tertium* en appelle encore à « saint Augustin », qui « dit, au livre IV *contre Julien* (ch. III) : *Loin de nous qu'il y ait une vraie vertu dans l'homme à moins qu'il soit juste. Et loin de nous qu'il soit juste s'il ne vit de la foi*. Et il conclut que dans les infidèles, il n'y a ni une vraie chasteté, ni aucune autre vertu ; pour ce motif, qu'elles ne sont plus rapportées à la fin voulue », qui est la béatitude. « Car, selon qu'il le dit, au même endroit, *ce n'est point par les devoirs*, ou les actes, *mais par les fins*,

que les vertus se distinguent des vices ». — La fin prochaine, si elle est bonne, fera sans doute, que l'acte ne sera pas mauvais en soi ; mais si la fin dernière habituelle n'est pas bonne, cet acte ne sera jamais un acte purement et simplement bon. Il ne sera pas un acte de vice ; mais il ne sera pas un acte de vertu au sens pur et simple, étant fait dans un état général vicieux.

L'*ad quartum* explique que la « chasteté, en tant qu'elle agit selon la raison, a raison de vertu ; mais en tant qu'elle a dans son acte la délectation et la joie, elle est énumérée parmi les fruits ». — Il n'y a donc pas opposition entre ces deux choses.

Dans le mot *chasteté* se trouve compris un caractère essentiel qui la rattache à la raison de vertu. Car ce mot implique une certaine action de l'âme sur le corps pour le dompter et le soumettre à l'empire de la raison. — Mais comment faut-il entendre cette raison de vertu dans la chasteté : s'y trouve-t-elle sous forme de vertu générale ou de vertu spéciale et distincte ? C'est ce qu'il nous faut maintenant considérer ; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article II.

Si la chasteté est une vertu générale ?

Trois objections veulent prouver que « la chasteté est une vertu générale ». — La première argue d'un texte de « saint Augustin », qui « dit, au livre *du Mensonge* (ch. xx), que *la chasteté de l'âme est un mouvement ordonné de l'âme qui ne soumet pas ce qui est plus grand à ce qui est moindre*. Or, ceci appartient à chaque vertu. Donc la chasteté est une vertu générale », ou une condition de vertu qui se retrouve en toute vertu. — La seconde objection nous redit que « le nom de la chasteté se tire du fait de châtier. Or, tout mouvement de la partie appétitive ou affective doit être châtié par la raison. Puis donc que chaque vertu morale refrène quelque mouvement de l'appétit, il s'ensuit que chaque vertu morale est la chasteté ». — La

troisième objection fait remarquer que « la fornication s'oppose à la chasteté. Or, la fornication semble appartenir à tout genre de péché. Il est dit, en effet, dans le psaume (LXXII, v 27) : *Vous perdrez tous ceux qui commettent la fornication contre vous.* Donc la chasteté est une vertu générale ».

L'argument *sed contra* s'autorise de « Macrobe », qui « donne la chasteté comme partie de la tempérance ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit que « le nom de chasteté se prend d'une double manière. — D'abord, au sens propre. Et, de la sorte, il désigne une certaine vertu spéciale, qui a une matière spéciale, savoir les concupiscences des délectations attachées aux choses sexuelles. — D'une autre manière, le nom de chasteté se prend métaphoriquement. De même, en effet, que dans l'union des corps consiste la délectation des choses sexuelles, sur laquelle porte proprement la chasteté et le vice qui lui est opposé, savoir la luxure; de même aussi, dans une certaine union spirituelle de l'âme à certaines choses consiste une certaine délectation sur laquelle porte une certaine chasteté spirituelle, dite métaphoriquement, ou aussi une certaine fornication spirituelle, dite également par mode de métaphore. Si, en effet, l'esprit de l'homme se délecte dans l'union spirituelle à ce à quoi il doit s'unir, c'est-à-dire à Dieu, et s'abstient de s'unir avec plaisir aux autres choses contrairement aux exigences de l'ordre divin, on parle alors d'une certaine chasteté spirituelle; selon cette parole de la seconde Épître *aux Corinthiens*, ch. XI (v. 2) : *Je vous ai fiancées à un seul homme, vous donnant comme une vierge chaste au Christ.* Si, au contraire, l'esprit cherche son plaisir, contrairement à l'ordre divin, en s'unissant à n'importe quelles autres choses, on parle, dans ce cas, de fornication spirituelle; selon cette parole de Jérémie, ch. III (v. 1) : *Mais toi tu as pratiqué la fornication avec une multitude d'amants.* — A prendre ainsi la chasteté, elle est une vertu générale; car c'est par chaque vertu que l'esprit de l'homme est empêché de s'attacher avec un plaisir coupable aux choses défendues. Toutefois, la raison de cette chasteté » spirituelle « consiste principalement dans la charité et les autres vertus théologales, par lesquelles l'esprit

de l'homme s'unit à Dieu ». — Ce lumineux exposé du corps de l'article nous donne la clef d'une infinité de passages dans l'Écriture Sainte et dans les écrits des Pères, des Docteurs, ou des Saints et autres auteurs pieux, où il est si souvent parlé des choses de l'âme dans ses rapports avec Dieu, comme des rapports des époux entre eux dans les choses du mariage. — Et, par là, en effet, nous allons résoudre tout de suite les difficultés soulevées ici même par les objections.

L'*ad primum* dit que « cette objection procède de la chasteté prise métaphoriquement ».

L'*ad secundum* est plus spécial et complète la première partie du corps de l'article. « Comme il a été dit plus haut (q. 142, art. 2), la concupiscence du plaisir est le plus assimilée à l'enfant; pour ce motif que l'appétit du plaisir nous est connaturel, surtout s'il s'agit du plaisir attaché aux choses du toucher, ordonnées à la conservation de la nature ; et de là vient que si on nourrit la concupiscence ou le désir de ces plaisirs en y consentant, cette concupiscence devient de plus en plus tyrannique, comme l'enfant qui est laissé à sa volonté. C'est pour cela que la concupiscence de ces sortes de plaisirs a le plus besoin d'être châtiée. Aussi bien est-ce à l'endroit de ces sortes de concupiscences que la chasteté se dit pas antonomase; comme la force à l'endroit des choses où nous avons le plus besoin de la fermeté d'âme ».

L'*ad tertium* répond dans le sens de *l'ad primum* et de la seconde partie du corps de l'article, déclarant que « l'objection procède de la fornication spirituelle, entendue au sens métaphorique, laquelle s'oppose à la chasteté spirituelle, comme il a été dit » (au corps de l'article).

La chasteté, prise dans son sens propre et non d'une manière métaphorique, est une vertu spéciale, ayant sa matière déterminée, qui est, précisément, ce qui, dans les mouvements de la partie affective, a le plus besoin d'être refréné et corrigé ou *châtié*, savoir les mouvements de concupiscence à l'endroit des plaisirs qu'entraîne l'usage du sens du toucher. — Mais, devons-nous aller encore plus loin et distinguer la chasteté de

l'abstinence; ou ne seraient-elles toutes deux qu'une seule et même vertu, à deux aspects ou à deux rôles divers. C'est ce que nous devons maintenant considérer; et c'est l'objet de l'article qui suit.

Article III.

Si la chasteté est une vertu distincte de l'abstinence ?

Trois objections veulent prouver que « la chasteté n'est pas une vertu distincte de l'abstinence ». — La première dit que « la matière d'un même genre ne requiert qu'une seule vertu. Or les choses qui appartiennent à un même sens paraissent être d'un même genre. Et puisque les délectations ou les plaisirs de la table, qui sont l'objet de l'abstinence, et les plaisirs sexuels, qui sont l'objet de la chasteté, appartiennent au sens du toucher, il semble que la chasteté n'est pas une autre vertu distincte de l'abstinence ». — La seconde objection s'appuie sur ce qu' « Aristote, au livre III de l'*Éthique* (ch. XII, n. 5 et suiv.; de S. Th., leç. 22), assimile tous les vices de l'intempérance aux péchés des enfants, qui ont besoin de correction ou de châtiment. Or, la *chasteté* tire son nom du fait que sont *châtiés* les vices opposés. Donc, puisque l'abstinence réprime certains vices d'intempérance, il semble que l'abstinence est la chasteté ». — La troisième objection déclare que « les délectations des autres sens appartiennent à la tempérance, en tant qu'elles sont ordonnées aux délectations du toucher qui sont l'objet propre de cette vertu. Or, les délectations ou les plaisirs de la table, qui sont l'objet de l'abstinence, sont ordonnés aux plaisirs sexuels, qui sont l'objet de la chasteté; aussi bien saint Jérôme dit (Gratien, dist. XLIV, au comm.) : *Le voisinage des organes montre le rapport que ces vices ont entre eux.* Donc l'abstinence et la chasteté ne sont pas des vertus qui se distinguent l'une de l'autre ».

L'argument *sed contra* en appelle à « l'Apôtre », qui, « dans la seconde épître *aux Corinthiens*, ch. VI (v. 5, 6), énumère la chasteté distinctement des jeûnes, qui appartiennent à l'abstinence ».

Au corps de l'article, saint Thomas fait observer que « la tempérance, comme il a été dit (q. 141, art. 4), porte proprement sur les concupiscences ou les désirs des délectations du toucher. Il faudra donc que là où se trouvent diverses raisons de délectation ou de plaisir, là se trouvent diverses vertus comprises sous la tempérance. D'autre part, les délectations ou les plaisirs sont chose qui est proportionnée aux opérations, dont tout cela est la perfection, comme il est dit au livre X de l'*Éthique* (ch. IV, n. 5 et suiv.; ch. V; de S. Th., leç. 6, 7). Et comme il est manifeste que sont d'un autre genre les opérations ayant trait à l'usage des aliments, qui conservent la nature de l'individu, et les opérations ayant trait à l'usage des sexes, qui conservent la nature de l'espèce, il s'ensuit que la chasteté, qui a pour objet les plaisirs des choses sexuelles, est une vertu distincte de l'abstinence, qui a pour objet les délectations ou les plaisirs de la table ». — Pouvait-on en moins de mots et de façon plus complète et plus profonde mettre en plus vive lumière une vérité qui est de si haute importance dans les choses de la morale.

L'*ad primum* explique que « la tempérance ne consiste point principalement dans les délectations ou les plaisirs du toucher, quant au jugement du sens du toucher à l'endroit des choses qui relèvent de lui : chose qui est, en effet, du même genre pour tout ce qui appartient à cet ordre; mais quant à l'usage des choses du toucher, comme il est dit au livre III de l'*Éthique* (ch. X, n. 9; de S. Th., leç. 20). Or, la raison est toute autre d'user des aliments et des boissons, et d'user des choses sexuelles. Donc il faut qu'il y ait diverses vertus; bien que le sens soit un ».

L'*ad secundum* déclare que « les plaisirs sexuels sont plus véhéments et plus opprimants pour la raison que ne le sont les plaisirs de la table. Et, à cause de cela, ils ont davantage besoin d'être châtiés et refrénés; parce que, si on y consent, la force de la concupiscence ou du désir s'en accroît davantage et la vertu de l'âme déchoit. Aussi bien, saint Augustin dit, au livre I des *Soliloques* (ch. X) : *Je ne sache rien qui fasse davantage déchoir de la citadelle de l'âme l'esprit d'un homme, que les*

caresses d'une femme et ce contact des corps sans lequel l'usage du mariage ne peut pas être ».

L'*ad tertium* répond que « les délectations ou les plaisirs des autres sens n'appartiennent point à ce qui est de conserver la nature de l'homme, sinon pour autant que tout cela est ordonné aux plaisirs du toucher. Et voilà pourquoi, à l'endroit de ces sortes de plaisirs, il n'est point quelque autre vertu comprise sous la tempérance » : ils relèveront de la tempérance elle-même directement et de ses diverses espèces. « Les plaisirs de la table, au contraire, bien que, d'une certaine manière, ils soient ordonnés aux plaisirs sexuels, sont ordonnés aussi cependant par eux-mêmes à la conservation de la vie de l'homme. Et voilà pourquoi ils ont aussi par eux-mêmes une vertu spéciale; bien que cette vertu, qui s'appelle l'abstinence, ordonne son acte à la fin de la chasteté ». — Nous voyons, par cette réponse, comment se subordonnent entre elles toutes les vertus qui ont trait aux plaisirs intéressant le sens du toucher soit directement, soit indirectement, ainsi que le font ou peuvent le faire les plaisirs des autres sens (cf. q. 141, art. 4, 5); et comment toutes ces vertus tendent finalement au bien de la chasteté, en raison de son rôle particulièrement délicat et difficile et si important.

La chasteté, ou la vertu qui doit, par antonomase, veiller à châtier les mouvements de l'appétit sensible qui ont le plus de véhémence et qui sont le plus de nature à opprimer la raison, pour les maintenir sous le joug, est une vertu qui se distingue de l'abstinence, bien que celle-ci porte sur un genre de mouvements analogues et très voisins; car ceux que réprime la chasteté ont trait, dans l'ordre des choses du toucher, aux plaisirs sexuels, tandis que ceux que réprime l'abstinence ont trait aux plaisirs de la table. — Un dernier point qu'examine saint Thomas, au sujet de la chasteté, est celui de savoir les rapports de cette vertu avec la pudicité. Il va les déterminer dans l'article qui suit.

Article IV.

Si la pudicité appartient spécialement à la chasteté?

Trois objections veulent prouver que « la pudeur n'appartient pas spécialement à la chasteté ». — La première est un mot de « saint Augustin », qui « dit, au livre I de *la Cité de Dieu* (ch. XVIII), que *la pudeur est une certaine vertu de l'âme*. Elle n'est donc pas quelque chose appartenant à la chasteté; mais elle est, par elle-même, une vertu, distincte de la chasteté ». — La seconde objection remarque que « la *pudicité* se tire de la *pudeur*, qui paraît être la même chose que la crainte de la honte. Or, la crainte de la honte, selon saint Jean Damascène (liv. II, *de la Foi orthodoxe*, ch. XV), porte sur l'*acte honteux*, chose qui convient à tout acte vicieux. Donc la pudicité n'appartient pas plus à la chasteté qu'aux autres vertus ». — La troisième objection cite un mot d' « Aristote », qui « dit, au livre III de l'*Éthique* (ch. XII, n. 2; de S. Th., leç. 22), que toute intempérance en général est souverainement *digne d'opprobre*. Or, il semble appartenir à la pudicité d'éviter ou de fuir ce qui est digne d'opprobre. Donc la pudicité appartient à toutes les parties de la tempérance, et non pas spécialement à la chasteté ».

L'argument *sed contra* apporte un texte fort expressif de « saint Augustin », qui « dit, au livre *de la Persévérance* (ch. XX) : *Il faut prêcher la pudicité : afin que celui qui a des oreilles pour entendre n'accomplisse rien d'illicite par les membres qui relèvent de cette vertu*. Or, l'usage de ces membres appartient en propre à la chasteté. Donc la pudicité appartient proprement à la chasteté ».

Au corps de l'article, saint Thomas prend acte de ce qui vient d'être dit à l'objection seconde; savoir que « la *pudicité* se tire de la *pudeur* qui signifie la crainte de la honte. Il suit de là qu'il faut que la pudicité porte proprement sur les choses dont les hommes rougissent le plus. Or, c'est surtout des actes sexuels, que les hommes rougissent; comme saint Augustin le

dit, au livre XIV de *la Cité de Dieu :* au point que même l'acte conjugal, qui est relevé et orné de l'honnêteté du mariage, garde encore une certaine honte. La raison en est que les mouvements de ces membres ne sont point soumis à l'empire de la raison, comme les mouvements des autres membres extérieurs. Et l'homme rougit non pas seulement de l'union sexuelle elle-même, mais aussi de tout ce qui en est le signe » ou s'y rapporte; « comme le remarque Aristote, au livre II de la *Rhétorique* (ch. VI, n. 21). La pudicité se considérera donc proprement à l'endroit des choses sexuelles; et surtout à l'endroit des signes de ces choses-là, comme sont les regards impudiques, les baisers, et les attouchements. Et parce que ces choses-là ont coutume d'être saisies davantage, à cause de cela la pudicité regarde surtout ces sortes de signes extérieurs; tandis que la chasteté regarde plutôt l'union sexuelle elle-même. Il s'ensuit donc que la pudicité est ordonnée à la chasteté, non comme une vertu qui s'en distingue, mais comme exprimant une certaine circonstance de la chasteté. Quelquefois cependant l'une est prise pour l'autre ». — On ne pouvait préciser d'une façon plus nette les vrais rapports de la pudicité et de la chasteté, et comment sous ces deux mots sont exprimés deux aspects ou plutôt deux fonctions de la même vertu : l'une, portant sur ce qui est le fond de son objet; l'autre, sur ce qui en est comme les alentours. Le chaste est celui qui a les mouvements de l'appétit sensible parfaitement ordonnés en ce qui touche à l'acte même des choses du mariage; le pudique est celui qui règle d'une façon parfaite jusqu'aux signes extérieurs qui disent à cet acte un ordre quelconque.

L'*ad primum* répond que « saint Augustin prend, en cet endroit, la pudicité pour la chasteté ».

L'*ad secundum* dit que « si tous les vices ont une certaine turpitude, toutefois ceci appartient d'une façon spéciale aux vices de l'intempérance, comme il a été marqué plus haut (q. 142, art. 4) ».

L'*ad tertium* fait observer que « parmi les vices de l'intempérance, ceux qui sont les plus dignes d'opprobre sont les péchés sexuels : soit en raison de la désobéissance de ces membres;

soit parce que ces sortes de péchés absorbent au plus haut point la raison » et la submergent.

A la vertu de chasteté se rattache très étroitement la vertu de virginité. C'est d'elle que nous allons traiter maintenant ; et elle va faire l'objet de la question suivante.

QUESTION CLII

DE LA VIRGINITÉ

Cette question comprend cinq articles :

1° En quoi consiste la virginité?
2° Si elle est licite?
3° Si elle est une vertu?
4° De son excellence par rapport au mariage
° De son excellence par rapport aux autres vertus.

Article Premier.

Si la virginité consiste dans l'intégrité de la chair?

Toute cette question, mais plus particulièrement ce premier article, va nous préciser des points de doctrine fort délicats et qu'il importe grandement de posséder dans leur exacte vérité. — Quatre objections veulent prouver que « la virginité ne consiste point dans l'intégrité de la chair ». — La première apporte une définition donnée par « saint Augustin », qui « dit, au livre *des Noces et de la Concupiscence* (*de la sainte Virginité*, ch. XIII), que la virginité est *la méditation perpétuelle de la non corruption dans une chair corruptible.* Or, la méditation n'appartient pas à la chair. Donc la virginité ne consiste pas dans la chair ». — La seconde objection déclare que « la virginité implique une certaine pudicité. Or, saint Augustin dit, au livre I de *la Cité de Dieu* (ch. XVIII), que la pudicité consiste dans l'âme. Donc la virginité ne consiste pas dans la non corruption de la chair ». — La troisième objection dit que « l'intégrité de la chair paraît consister dans le sceau ou le signe de la pudeur virginale. Or, quelquefois, ce signe ou ce sceau est brisé, sans préjudice de la virginité. Saint Augustin dit, en effet, au livre I de *la Cité de Dieu* (ch. XVIII), que *ces membres peuvent en divers*

cas souffrir violence et être blessés : les médecins, parfois, en vue de la santé, se livrent à des opérations qui font horreur ; de même, une sage-femme appelée à examiner l'intégrité d'une jeune fille vierge, lui fit perdre son intégrité en l'examinant. Et il ajoute : *Je ne pense pas qu'il y ait quelqu'un qui soit assez dénué de sens pour croire que cette vierge ait perdu quoi que ce soit de la sainteté de son corps, bien qu'elle ait perdu l'intégrité de ce membre.* Donc la virginité ne consiste pas dans la non corruption de la chair ». — La quatrième objection fait observer que « la corruption » ou la perte de l'intégrité « de la chair consiste surtout dans l'émission de l'humeur ou de la liqueur séminale ; chose qui peut se produire sans l'union conjugale, soit pendant le sommeil, soit à l'état de veille. Or, sans l'union conjugale, il ne semble pas que la virginité se perde. Saint Augustin dit, en effet, au livre *de la Virginité* (ch. XIII), que *l'intégrité virginale et l'immunité, par la pieuse continence, de toute union conjugale, est la part angélique.* Donc la virginité ne consiste pas dans la non corruption de la chair ».

L'argument *sed contra* oppose un autre texte de « saint Augustin », qui « dit, au même livre (ch. VIII), que *la virginité est la continence qui fait qu'on voue, qu'on conserve, qu'on garde l'intégrité de la chair au Créateur Lui-même de l'âme et de la chair.* »

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit que « le nom de *virginité* semble tiré du fait de verdoyer (en latin *virgo, viror*). Et de même qu'on dit demeurer dans sa fraîcheur ce qui verdoie, tant que ce n'a pas été brûlé par la surabondance de la chaleur, pareillement aussi la virginité implique que la personne en qui elle se trouve est indemne de la brûlure de la concupiscence, que l'on voit être dans la perception de la plus grande délectation corporelle, telle qu'est la délectation des choses sexuelles. Aussi bien saint Ambroise dit, au livre *de la Virginité* (livre I, ch. V), que *la chasteté virginale est l'intégrité qui n'a pas connu le contact contagieux.* Mais, dans la délectation des choses sexuelles, il y a à considérer trois choses : l'une, qui est du côté du corps, savoir la violation du sceau ou du signe virginal ; l'autre, où se réunit ce qui est de l'âme et ce qui est du corps, savoir l'émission elle-même de la liqueur

séminale, qui cause la délectation ou le plaisir sensible; la troisième, qui se tient seulement du côté de l'âme, savoir le dessein ou la volonté de parvenir à cette délectation ou à ce plaisir. De ces trois choses, la première est chose accidentelle par rapport à l'acte moral, qui ne se considère de soi qu'en raison de ce qui est de l'âme. La seconde a un rapport matériel à l'acte moral; parce que les passions sensibles sont la matière des actes moraux. Quant à la troisième, elle dit à l'acte moral un rapport formel et d'achèvement; car la raison des choses morales s'achève en ce qui est de la raison. — Par cela donc que la virginité se dit en raison de l'éloignement de l'altération corruptrice dont il a été parlé, il s'ensuit que l'intégrité du membre corporel est chose accidentelle par rapport à la virginité. L'immunité ou l'exemption de la délectation ou du plaisir qui consiste dans l'émission de la liqueur séminale, a raison de chose matérielle par rapport à elle. Quant au propos ou au dessein arrêté de s'abstenir à tout jamais d'une telle délectation, c'est cela qui a raison de chose formelle et complétive dans la virginité ».

L'*ad primum* dit que « cette définition de saint Augustin touche sous forme directe ce qu'il y a de formel dans la virginité; car la *méditation* désigne ici le propos ou le dessein de la raison et de la volonté. Ce qui est ajouté, *perpétuelle*, ne s'entend pas en ce sens qu'il faille que le sujet de la virginité soit toujours, d'une façon actuelle, dans une telle méditation ou dans la formation d'un tel propos; mais en ce sens qu'il doit avoir dans son propos ou sa résolution de persévérer toujours dans une telle abstention. Ce qu'il y a de matériel dans la virginité est touché sous une forme indirecte quand il est dit *de la non corruption dans une chair corruptible*. Et ces derniers mots sont ajoutés pour montrer la difficulté de la virginité; car si la chair ne pouvait s'altérer et se corrompre, il ne serait point difficile d'avoir la méditation ou la résolution perpétuelle de la non corruption ».

L'*ad secundum* répond que « la pudicité est essentiellement dans l'âme; mais elle est matériellement dans la chair. Et il en est de même de la virginité. Aussi bien saint Augustin dit, au

livre *de la Virginité* (ch. VIII), que *si la virginité est conservée dans la chair*, et, par là, est quelque chose de corporel, *cependant elle est spirituelle celle que voue et que garde la continence de la piété* ».

L'*ad tertium* rappelle que « comme il a été dit (au corps de l'article), l'intégrité du membre corporel est chose accidentelle par rapport à la virginité; en ce sens que du fait que quelqu'un par résolution et propos de la volonté s'abstient de la délectation sexuelle, l'intégrité demeure dans le membre corporel. Il suit de là que si d'une autre manière », ou en dehors du propos de la volonté, « il arrive quelque cas où l'intégrité du membre soit détruite, cela ne préjudicie pas plus à la virginité que si c'était le pied ou la main qui fussent atteints ». — On remarquera la netteté de cette déclaration de saint Thomas et combien elle est de nature à calmer ce qui serait une préoccupation non fondée au sujet de la virginité à conserver fidèlement.

L'*ad quartum* complète encore toute cette lumineuse doctrine si précise et si importante. « La délectation ou le plaisir qui provient de l'émission de la liqueur séminale peut se produire d'une double manière. — D'abord, en telle sorte que cela procède du propos ou de la résolution de l'esprit et de la volonté. Dans ce cas, la virginité est enlevée, que cela se produise dans l'acte conjugal ou en dehors. Toutefois, saint Ambroise mentionne l'acte conjugal, parce que cette sorte d'émission est causée ordinairement et naturellement en raison de cet acte. — D'une autre manière, elle peut provenir en dehors du propos ou de la résolution de l'esprit : soit en dormant; soit en raison d'une violence faite, à laquelle l'esprit ne consent pas, bien que la chair éprouve le plaisir; ou même, en raison de la faiblesse de la nature, comme on le voit en ceux qui souffrent d'un flux de cette liqueur séminale. Dans ces divers cas, on ne perd pas la virginité; parce qu'une telle pollution n'est point l'effet de l'impudicité, que la virginité exclut ».

Ainsi donc, à prendre la virginité dans son sens formel, elle consiste dans le propos arrêté de ne jamais consentir au plaisir

qui s'attache à l'usage des sexes. Pourvu que ce propos demeure, quoi qu'il puisse se produire du côté des sens ou du corps, la virginité demeure formellement intacte. — Cette virginité, ainsi comprise, est-elle chose permise; ou faudrait-il dire qu'elle est illicite? C'est ce que nous devons maintenant considérer; et tel est l'objet de l'article qui suit : article du plus haut intérêt.

Article II.

Si la virginité est illicite?

Trois objections veulent prouver que « la virginité est illicite ». — La première dit que « tout ce qui est contraire au précepte de la loi de nature est illicite. Or, de même que le précepte de la loi de nature, par rapport à la conservation de l'individu, est ce qui est touché dans la *Genèse*, ch. II (v. 16) : *Mange de tout fruit d'arbre qui est dans le Paradis;* de même aussi le précepte de la loi de nature, par rapport à la conservation de l'espèce, est ce que nous trouvons dans la *Genèse*, ch. I (v. 28) : *Croissez, et multipliez-vous, et remplissez la terre.* Donc, de même que celui-là pécherait, qui s'abstiendrait de toute nourriture, comme agissant contre le bien de l'individu; pareillement aussi pèche celui qui s'abstient totalement de l'acte de la génération, comme agissant contre le bien de l'espèce ». On ne dira certes pas que l'objection soit adoucie ou diminuée : elle est tout ce qu'on peut présenter de plus fort contre la virginité. Nous verrons la magnifique réponse de saint Thomas. — La seconde objection déclare que « tout ce qui s'éloigne du milieu de la vertu paraît être chose vicieuse. Or, la virginité s'éloigne du milieu de la vertu, alors qu'elle s'abstient de tous les plaisirs sexuels. Aristote dit, en effet, au livre II de l'*Éthique* (ch. II, n. 7; de S. Th., leç. 2), que *celui qui jouit de tous les plaisirs et n'en laisse aucun est un intempérant; mais celui qui les fuit tous est un sauvage et un insensible.* Donc la virginité est quelque chose de vicieux ». — La troisième objection fait observer que « la peine n'est due qu'au vice. Or, chez

les anciens, étaient punis selon les lois ceux qui passaient toute leur vie dans le célibat, comme le dit Maxime Valère (*Faits et gestes mémorables*, liv. II, ch. IX, n. 1). Aussi bien, d'après saint Augustin au livre *de la Vraie Religion* (ch. III), Platon est dit *avoir offert un sacrifice pour que fût abolie sous sa raison de péché sa continence perpétuelle.* Donc la virginité est un péché ».

L'argument *sed contra* oppose qu' « aucun péché ne tombe à propos sous le conseil. Or, la virginité tombe à propos sous le conseil. Il est dit, en effet, dans la première Épître *aux Corinthiens*, ch. VII (v. 25) : *Au sujet des vierges, je n'ai point de précepte de la part du Seigneur; mais je donne un conseil.* Donc la virginité n'est pas quelque chose d'illicite ».

Au corps de l'article, saint Thomas part de ce principe, que « dans les actes humains, cela est vicieux qui n'est pas selon la raison droite. Or, la raison droite a ceci, que dans les choses qui sont pour la fin, l'homme en devra user selon la mesure qui est en rapport avec cette fin. D'autre part, il est un triple bien de l'homme; comme il est dit au livre I de l'*Éthique* (ch. VIII, n. 2; de S. Th., leç. 12) : l'un, qui consiste dans les choses extérieures, par exemple les richesses; l'autre, qui consiste dans les biens du corps » tels que la santé, la beauté, et le reste; « un troisième, qui consiste dans les biens de l'âme, parmi lesquels les biens de la vie contemplative l'emportent sur les biens de la vie active; comme Aristote le prouve, au livre X de l'*Éthique* (ch. VII; de S. Th., leç. 10, 11), et le Seigneur le dit, en saint Luc, ch. X (v. 42) : *Marie a choisi la meilleure part.* De ces biens, les biens extérieurs sont ordonnés aux biens du corps; ceux du corps sont ordonnés aux biens de l'âme; et, parmi ces derniers encore, ceux de la vie active sont ordonnés à ceux de la vie contemplative. Il suit de là qu'il appartiendra à la rectitude de la raison, que l'homme use des biens extérieurs selon la mesure qui convient au corps; et ainsi des autres. Si donc quelqu'un s'abstient de posséder certains biens, que de par ailleurs il serait bon de posséder, afin de pourvoir à la santé du corps, ou même à la contemplation de la vérité, ce ne sera point là chose vicieuse, mais chose con-

forme à la raison droite. Et, de même, si quelqu'un s'abstient des délectations corporelles pour vaquer plus librement à la contemplation de la vérité, ceci appartient à la rectitude de la raison. Or, c'est dans ce but ou à cette fin, que la pieuse virginité s'abstient de toute délectation sexuelle, pour vaquer plus librement à la contemplation divine. L'Apôtre dit, en effet, dans la première épître *aux Corinthiens*, ch. VII (v. 34) : *La femme qui n'est point mariée et qui demeure vierge pense aux choses du Seigneur, afin qu'elle soit sainte et de corps et d'esprit; celle qui est mariée, au contraire, pense aux choses du monde, comment elle plaira à son mari.* Il demeure donc que la virginité n'est pas quelque chose de vicieux, mais plutôt quelque chose de louable ».

On aura remarqué, dans ce merveilleux corps d'article, le tableau si lumineux des trois grandes catégories des biens de l'homme et leur subordination essentielle, d'où se tire la raison même de la moralité des actes humains portant sur ces sortes de biens. On aura remarqué aussi, comment, pour mettre ces grandes vérités dans tout leur jour, le saint Docteur n'a pas craint de joindre ensemble l'autorité d'Aristote et celle du Christ : l'une, personnifiant la raison en ce qu'elle a de plus parfait; l'autre, personnifiant au plus haut point l'autorité divine. Et portée sur de telles clartés, la conclusion se dégage, éblouissante, fixant, à tout jamais, contre toutes les prétentions brutales de la raison obscurcie ou dévoyée par les passions, les droits imprescriptibles de la « pieuse virginité », qui se voue, par amour de la contemplation divine, aux austères privations des sens, pour goûter des joies infiniment plus pures et plus profondes et plus durables (cf. 1ª-2ªᵉ, q. 31, art. 5).

L'*ad primum* va nous montrer que, ce faisant, la pieuse virginité ne saurait être taxée d'égoïsme ou de désintéressement coupable à l'endroit du bien de la société parmi les hommes. La première objection parlait de précepte, et de précepte de la loi de nature, qui obligerait aux choses du mariage. — Saint Thomas répond que « le précepte a raison de chose due, comme il a été dit plus haut (q. 44, art. 1; q. 100, art. 5, *ad 1ᵘᵐ*; q. 122, art. 1). Or, c'est d'une double manière qu'une chose

peut être due. Tantôt, elle est due comme devant être remplie par un seul, et cette dette ne peut être laissée sans péché. Mais, d'autres fois, la chose est due comme devant être remplie par la multitude. Une telle dette n'oblige point chacun des membres de la multitude. Car il est beaucoup de choses nécessaires à la multitude, et qui ne peuvent être accomplies ou remplies par un seul; mais qui sont remplies par la multitude dans son ensemble, alors que l'un vaque à une chose, et l'autre à une autre. — Nous dirons donc que le précepte de la loi de nature donné à l'homme quant au fait de manger et de se nourrir doit être nécessairement rempli par chacun; car, sans cela, l'individu ne pourrait pas être conservé. Mais le précepte donné au sujet de la génération regarde la multitude des hommes dans sa totalité. Or, il est nécessaire à cette multitude, non seulement de se multiplier corporellement; mais encore de progresser spirituellement. Il s'ensuit qu'il sera suffisamment et excellemment pourvu au bien de la multitude humaine, s'il en est quelques-uns qui travaillent à la génération charnelle, alors que d'autres, s'abstenant de cette œuvre, vaqueront à la contemplation des choses divines en vue de la beauté et du salut de tout le genre humain. C'est ainsi, du reste, que, dans une armée, il en est qui gardent le camp, d'autres qui portent les étendards, d'autres qui combattent avec les armes : et, sans doute, toutes ces choses sont dues par la multitude, mais elles ne peuvent point être remplies par un seul ou par le même ». — La société humaine étant un organisme, toutes les parties ne sauraient avoir le même office à remplir. Il n'y a rien de plus contraire au progrès de la société et à sa perfection, que la conception de l'égalité absolue entre toutes ses parties. Une telle conception, que l'erreur révolutionnaire voudrait imposer à tout l'univers comme le dernier mot du progrès, est tout ce qu'il y a de plus grossier et de plus rudimentaire; ou plutôt c'est la destruction même de la société parmi les hommes. La société idéale, la société parfaite sera toujours celle que vient de nous présenter saint Thomas, où divers hommes vaqueront à divers offices, et où, notamment, une part de choix sera réservée à ceux qui « pour la beauté et le salut de tout le genre humain »,

s'abstiennent de certaines choses moins nobles et se consacrent tout entiers à la contemplation des choses divines.

L'*ad secundum* accorde que « celui qui s'abstient de toute délectation contrairement à la raison droite, comme ayant en horreur la délectation elle-même, est atteint du vice d'insensibilité, semblable à l'homme agreste et inculte. Mais le sujet de la virginité ne s'abstient point de toute délectation ; il ne s'abstient que de la délectation sexuelle » et de tout ce qui s'y rattache directement comme serait la vie mondaine dans sa perversion : « et il s'abstient de cela conformément à la raison droite, ainsi qu'il a été dit (au corps de l'article). Or, le milieu de la vertu ne se détermine pas selon la quantité, mais selon la raison droite ; comme il est dit au livre II de l'*Éthique* (ch. VI, n. 15 ; de S. Th., leç. 7). C'est pour cela qu'il est dit du magnanime, au livre IV de l'*Éthique* (ch. III, n. 8 ; de S. Th., leç. 8) que *par la grandeur, il est à l'extrémité ; mais, étant ce qu'il doit être, il est au milieu* ».

L'*ad tertium* déclare que « les lois sont portées en raison de ce qui arrive dans la plupart des cas. Or, c'était chose rare, chez les anciens, que quelqu'un, par amour pour la contemplation de la vérité, s'abstînt de toute délectation sexuelle ; et seul Platon passe pour l'avoir fait. Si donc il offrit un sacrifice à cette fin » et comme pour se laver d'un tel fait, « ce n'était point qu'il tînt cela pour un péché, mais par mode de concession à l'opinion perverse de ses concitoyens, ainsi que le dit saint Augustin au même endroit ». — Il était réservé à la perfection de la société chrétienne, dans l'Église catholique, d'offrir au monde le spectacle de ses légions de vierges, hommes et femmes, renonçant aux joies trop mêlées du mariage pour se vouer totalement aux joies si pures de la contemplation et de la diffusion de la vérité divine.

La virginité est une sorte de fonction divine dans la société : et loin d'être réprouvée et blâmée comme chose vicieuse ou contraire au bien de la société, elle doit bien plutôt être exaltée et comblée des plus vives louanges. — Mais comment devons-nous en concevoir l'excellence : est-elle quelque chose qui

appartienne à l'ordre de la vertu? La question valait d'être posée, même après ce que nous venons d'établir dans l'article précédent. Et saint Thomas en profitera pour nous marquer, par des traits d'une admirable précision, ce qui constitue le caractère propre de la virginité. Venons tout de suite à la lettre de son article.

Article III.

Si la virginité est une vertu?

Cinq objections veulent prouver que « la virginité n'est pas une vertu ». — La première déclare qu' « *aucune vertu n'est en nous par nature*, comme le dit Aristote au livre II de l'*Éthique* (ch. 1, n. 2, 3; de S. Th., leç. 1). Or, la virginité est en nous par nature; car tout être humain, en naissant, est vierge. Donc la virginité n'est pas une vertu ». — La seconde objection rappelle que « quiconque a une vertu les a toutes, comme il a été vu plus haut (1ª-2ªᵉ, q. 65, art. 1). Or, il en est qui ont les autres vertus, et qui n'ont pas la virginité : sans quoi, nul ne pouvant sans la vertu parvenir au Royaume des cieux, nul n'y pourrait parvenir sans la virginité; ce qui serait condamner le mariage. Donc la virginité n'est pas une vertu ». — La troisième objection dit que « toute vertu est rétablie par la pénitence. Or, la virginité ne peut pas être réparée par la pénitence. Et c'est pourquoi saint Jérôme dit (ép. XXII) : *Dieu, qui peut tout le reste, ne peut point, quand elle a été perdue, réparer la virginité*. Donc il semble que la virginité n'est pas une vertu ». — La quatrième objection fait observer qu' « aucune vertu ne se perd sans le péché. Or, la virginité se perd sans qu'il y ait péché; savoir par le mariage. Donc la virginité n'est pas une vertu ». — La cinquième objection en appelle à ce que « la virginité se divise contre la viduité et la pudicité conjugale. Or, de ces deux dernières, aucune n'est donnée comme vertu. Donc la virginité n'est pas une vertu ». — Ces objections, on le voit, offrent un intérêt exceptionnel. C'est à leur occasion, et y répondant, que saint Thomas achèvera de nous préciser la vraie nature de la virginité.

L'argument *sed contra* est un texte de « saint Ambroise », qui « dit, au livre *de la Virginité* (liv. I, ch. III) : *L'amour de la virginité nous invite à dire quelque chose de la virginité : de peur que nous n'ayons l'air de passer en courant et sans y prendre garde à côté de cette vertu qui est principale* ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « comme il a été dit plus haut (art. 1, 2), dans la virginité ce qu'il y a de formel et qui la constitue ou qui l'achève, c'est le propos ou la volonté arrêtée de s'abstenir à tout jamais de la délectation sexuelle : propos qui est rendu louable par la fin qui le motive, en ce sens qu'on fait cela pour vaquer aux choses divines. Ce qu'il y a de matériel, dans la virginité, c'est l'intégrité de la chair et le fait de n'avoir jamais éprouvé la délectation sexuelle. D'autre part, il est manifeste que là où se trouve une matière spéciale présentant quelque chose de spécial dans l'ordre de l'excellence, là se trouve une raison spéciale de vertu. C'est ce qu'on voit dans la magnificence, qui porte sur les grandes dépenses, et, de ce chef, constitue une vertu spéciale, distincte de la libéralité, qui porte en général sur tout usage des richesses. Or, ce qui est se conserver indemne de toute expérience de la volupté sexuelle a une certaine excellence de louange par dessus ce qui est se conserver indemne de ce qu'il y a de désordonné dans l'expérience de cette volupté. Il s'ensuit que la virginité », qui a cette excellence pour objet, « est une certaine vertu spéciale, disant à la chasteté le rapport que la magnificence dit à la libéralité ».

L'*ad primum* fait observer que « les hommes ont, de par leur naissance, ce qu'il y a de matériel dans la virginité; savoir l'intégrité de la chair, indemne de l'expérience des choses sexuelles. Toutefois, ils n'ont pas ce qu'il y a de formel dans la virginité; savoir le propos de garder cette intégrité en vue de Dieu. Or, c'est là ce qui lui donne la raison de vertu. Aussi bien saint Augustin dit, au livre *de la Virginité* (ch. XI) : *Même nous, nous ne louons pas dans les vierges le fait qu'elles sont vierges; mais le fait qu'elles sont vouées vierges à Dieu par une pieuse continence* ».

L'*ad secundum* déclare que « la connexion des vertus se prend

selon ce qu'il y a de formel dans les vertus, c'est-à-dire selon la charité ou selon la prudence, ainsi qu'il a été vu plus haut (q. 129, art. 3, *ad 2um*); et non selon ce qu'il y a de matériel en elles. Or, rien n'empêche qu'un homme vertueux ait la matière d'une vertu, sans avoir la matière de quelque autre; tel le pauvre, qui a la matière de la tempérance, et non la matière de la magnificence. C'est de cette manière qu'un homme ayant les autres vertus manque de la matière de la virginité, savoir l'intégrité de la chair dont il a été parlé. Toutefois, il peut avoir ce qu'il y a de formel dans la virginité; savoir : être dans cette disposition de l'âme, qu'il aurait le propos de garder l'intégrité dont il s'agit, s'il était appelé à le faire. C'est ainsi que le pauvre peut avoir sous forme de disposition d'âme le propos de faire de magnifiques dépenses, s'il en avait l'occasion et le devoir; et, pareillement, celui qui est dans la prospérité, peut avoir sous forme de disposition de sa volonté le propos de supporter les adversités avec une parfaite égalité d'âme. Et il est vrai que sans cette disposition ou préparation d'âme et de volonté, nul ne peut être vertueux ».

L'*ad tertium* explique que « la vertu peut être réparée par la pénitence, quant à ce qu'il y a de formel en elle; non quant à ce qu'il y a de matériel. Et, par exemple, si quelqu'un qui avait la vertu de magnificence a dépensé ses richesses en telle sorte qu'il ne lui en reste rien, la pénitence de son péché ne saurait les lui rendre. De même, celui qui, en péchant, a perdu la virginité, ne recouvre point, par la pénitence, la matière de la virginité; mais il recouvre le propos de la virginité. Au sujet de cette matière de la virginité, il y a quelque chose qui peut être réparé miraculeusement par Dieu, savoir l'intégrité du membre, que nous avons dit être chose accidentelle dans la virginité. Mais il est une autre chose, qui, même par miracle, ne saurait être réparée : et c'est que celui qui a eu l'expérience de la volupté sexuelle ne l'ait pas eue. Dieu, en effet, ne peut pas faire que les choses qui ont été faites n'aient pas été faites, ainsi qu'il a été vu dans la Première Partie » (q. 25, art. 4).

L'*ad quartum* formule expressément cette déclaration essen-

tielle, que « la virginité, selon qu'elle est une vertu, implique le propos, fixé par un vœu, de garder perpétuellement ou à tout jamais l'intégrité dont il s'agit. Saint Augustin dit, en effet, au livre *de la Virginité* (ch. VIII), que par la virginité, l'*intégrité de la chair est vouée, consacrée, conservée au Créateur même de l'âme et de la chair*. D'où il suit que la virginité, selon qu'elle est une vertu, ne se perd jamais sinon par le péché » : puisque l'on manque de fidélité à Dieu, enfreignant le vœu par lequel on s'était engagé, envers Lui, à ne jamais consentir au fait de la délectation sexuelle.

L'*ad quintum* dit que « la chasteté conjugale a sa louange de cela seul qu'elle s'abstient des plaisirs ou des voluptés illicites; aussi bien n'a-t-elle pas une excellence particulière au-dessus de la chasteté commune. La viduité ajoute quelque chose au-dessus de la chasteté commune; toutefois, elle ne parvient pas à ce qu'il y a de parfait en cette matière, savoir à l'immunité absolue à l'endroit de toute volupté sexuelle : seule, la virginité y parvient. Et c'est pour cela que la virginité seule est assignée vertu spéciale, étant au-dessus de la chasteté, comme la magnificence est au-dessus de la libéralité ».

Nous pouvons maintenant, à la suite de ces lumineuses réponses, nous faire une idée exacte et parfaite de la vertu de virginité, selon ce qu'elle est en elle-même, et dans ses rapports avec les divers aspects de la simple vertu de chasteté. La virginité est une vertu spéciale, parce qu'elle a ceci de tout à fait spécial, qu'elle atteint un degré unique de perfection ou d'excellence dans ce qu'il peut y avoir de bon ou de louable dans la matière où elle s'exerce. Cette matière est le plaisir attaché à l'usage des sens dans l'ordre des choses du mariage. La virginité renonce, d'une façon absolue, et par mode de vœu infrangible, à cette sorte de plaisir. La chasteté ordinaire, au contraire, se garde simplement de tout ce qui serait un désordre dans la recherche de ce plaisir : soit dans le mariage, comme la chasteté conjugale; soit avant le mariage, comme la chasteté commune; soit après le mariage et toujours désormais, comme la chasteté de la viduité. D'autre part, nous l'avons dit, ce qu'il

y a de formel dans la virginité, c'est le propos, scellé par un vœu, de garder à tout jamais l'intégrité en question. Par conséquent, il n'y aura à avoir la vertu de virginité d'une façon pure et simple et en acte, dans la perfection absolue de son double élément matériel et formel, que ceux ou celles qui se sont obligés par vœu à s'abstenir pour toujours du plaisir attaché à l'usage des sens dans l'ordre des choses du mariage, et qui, en effet, n'ont jamais éprouvé ou pris ce plaisir de propos délibéré ou consenti (art. 1, *ad 4um*). Quant à ceux qui ont éprouvé ou pris ce plaisir de propos délibéré ou en y consentant, ils ne peuvent plus avoir la virginité, en ce qui est de son élément matériel : Dieu Lui-même ne saurait la leur donner ou la leur rendre (*ad 3um*) ; ils ne peuvent plus l'avoir qu'en ce qui est de son élément formel. Mais, de la sorte, ou quant à cet élément formel, tous ceux en qui règne la vie vraiment vertueuse doivent avoir la vertu de virginité ; c'est-à-dire que tous doivent être dans cette disposition ou préparation d'âme et de volonté, que s'ils avaient à vivre d'une vie de virginité, ils le feraient, soit que d'ailleurs ils n'aient, en fait, qu'à pratiquer la chasteté conjugale ou aussi la chasteté commune, soit que leur vie implique une certaine part de ce qui est la matière de la virginité, comme c'est le cas des personnes veuves ou continentes, ou vierges repentantes.

Cette virginité, dont nous avons dit la nature, dans quels rapports d'excellence se trouve-t-elle avec le mariage : l'emporte-t-elle sur lui ; ou, au contraire, serait-ce le mariage qui l'emporte sur elle. C'est ce qu'il nous faut maintenant considérer ; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article IV.

Si la virginité est plus excellente que le mariage?

Trois objections veulent prouver que « la virginité n'est pas plus excellente que le mariage ». — La première arguë d'un

texte de « saint Augustin », qui « dit, au livre *du Bien conjugal* (ch. XXI) : *Le mérite de la continence fut égal en Jean qui n'a jamais connu le mariage et dans Abraham qui engendra des enfants.* Or, la vertu plus grande cause un plus grand mérite. Donc la virginité n'est pas une vertu plus grande que la chasteté conjugale ». — La seconde objection dit que « de la vertu dépend la louange du sujet de la vertu. Si donc la virginité était au-dessus de le chasteté conjugale, il s'ensuivrait, semble-t-il, que chaque vierge serait plus digne de louange qu'aucune femme mariée. Or, c'est là une chose fausse. Donc la virginité ne doit pas être préférée au mariage ». — La troisième objection rappelle que « le bien commun l'emporte sur le bien privé; comme on le voit par Aristote, au livre I de l'*Éthique* (ch. II, n. 8; de S. Th., leç. 2). Or, le mariage est ordonné au bien commun Saint Augustin dit, en effet, au livre *du Bien conjugal* (ch. XVI) : *Ce qu'est la nourriture au salut de l'homme, l'acte conjugal l'est au salut du genre humain.* Or, la virginité est ordonnée à un bien spécial, qui est d'éviter la *tribulation de la chair*, à laquelle sont soumis ceux qui vivent dans le mariage; comme on le voit par l'Apôtre, dans la première épître *aux Corinthiens*, ch. VII (v. 28). Donc la virginité n'est pas meilleure que la chasteté conjugale ».

L'argument *sed contra* est un autre texte de « saint Augustin », qui « dit, au livre *de la Virginité* (ch. XIX) : *Nous établissons par une raison certaine et par l'autorité des Saintes Écritures, que les noces ne sont pas un péché, mais nous ne les égalons pas au bien de la continence virginale ou même de la continence qui appartient à l'état de la viduité* ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit que « comme on le voit dans le livre de saint Jérôme *Contre Jovinien* (liv. I), ce fut là l'erreur de Jovinien, lequel affirma que la virginité ne devait pas être préférée au mariage. Cette erreur est détruite principalement : et par l'exemple du Christ, qui choisit une mère vierge, et qui Lui-même garda la virginité; et par la doctrine de l'Apôtre, qui, dans la première épître *aux Corinthiens*, ch. VII (v. 25 et suiv.), conseille la virginité comme un meilleur bien. Et aussi par la raison : soit parce que le bien

divin l'emporte sur le bien humain; soit parce que le bien de l'âme est préféré au bien du corps; soit aussi parce que le bien de la vie contemplative est préféré au bien de la vie active. Or, la virginité est ordonnée au bien de l'âme, selon la vie contemplative, qui consiste *à penser aux choses de Dieu*. Le mariage, au contraire, est ordonné au bien du corps, qui est la multiplication corporelle du genre humain; et il appartient à la vie active, parce que l'homme et la femme vivant dans le mariage ont *à penser aux choses du monde*, comme on le voit par l'Apôtre, dans sa première épître *aux Corinthiens*, ch. VII (vv. 33, 34). D'où il suit que sans aucun doute possible, la virginité doit être préférée à la continence conjugale ».

L'*ad primum* déclare que « le mérite ne se mesure point seulement à la nature de l'acte; mais plutôt au sentiment de celui qui agit. Or, Abraham eut l'âme ainsi disposée qu'il eût été prêt à garder la virginité, si c'en eût été le temps convenable. A cause de cela, le mérite de la continence conjugale fut égal, chez lui, au mérite de continence virginale chez saint Jean, par rapport à la récompense essentielle, mais non par rapport à la récompense accidentelle » telle que l'auréole des vierges. « Aussi bien saint Augustin dit, au livre du *Bien Conjugal* (ch. XXI), que *le célibat de Jean et le mariage d'Abraham ont combattu pour le Christ selon la diversité des temps; mais Jean eut la continence en fait; Abraham, seulement en disposition* ».

L'*ad secundum* répond que « si la virginité est meilleure que la continence conjugale, cela n'empêche pourtant pas que telle personne mariée soit meilleure que telle autre personne vierge. C'est d'une double manière que la chose peut se produire. — D'abord, du côté de la chasteté elle-même. Si, par exemple, celui qui est marié a son âme mieux disposée et plus prompte à garder la virginité, dans le cas où il le faudrait, que celui qui est actuellement vierge. Aussi bien saint Augustin, au livre du *Bien Conjugal* (ch. XXII), instruit les personnes vierges et leur enseigne de dire : *Moi, je ne suis pas meilleur qu'Abraham; mais la chasteté du célibat est meilleure que la chasteté des noces*. Et il en donne ensuite la raison, quand il ajoute : *Ce que je fais maintenant, eux l'eussent mieux fait, s'il y avait eu à*

le faire alors ; tandis que ce qu'ils ont fait, je ne le ferais pas si bien, s'il y avait encore à le faire. — En second lieu, parce que peut-être celui qui n'est pas vierge a quelque autre vertu plus excellente. Et c'est pourquoi saint Augustin dit, au livre *de la Virginité* (ch. XLIV) . *Cette vierge, qui s'occupe des choses du Seigneur, sait-elle si en raison de quelque infirmité qu'elle ne se connaît pas, elle ne serait pas dans l'impuissance de soutenir le martyre; tandis que cette femme à laquelle elle se préfère est prête peut-être à boire le calice de la Passion du Seigneur* ».

L'*ad tertium* accorde que « le bien commun l'emporte sur le bien privé, quand il est du même genre; mais le bien privé peut être meilleur selon sa nature. Et c'est de cette manière que la virginité consacrée à Dieu se préfère à la fécondité charnelle. Aussi bien saint Augustin dit, au livre *de la Virginité* (ch. IX), que *la fécondité de la chair, même en celles qui ne cherchent dans le mariage que d'avoir des enfants pour les vouer au Christ, ne saurait être tenue comme compensant la virginité perdue* ».

Nul doute que la virginité ne soit plus excellente que le mariage; car outre l'exemple du Christ et la doctrine de saint Paul qui nous l'enseignent, la raison elle-même proclame que le bien de l'âme, surtout dans l'ordre de la vie contemplative, qui s'applique à jouir de Dieu déjà sur cette terre l'emporte sur ce qui est ordonné à la vie du corps et plonge l'homme dans les soucis ou les agitations de la vie active occupée avant tout des choses de ce monde. — Cette excellence de la virginité doit-elle nous faire dire qu'elle est purement et simplement la plus grande des vertus? Saint Thomas se pose la question et va la résoudre à l'article qui suit.

ARTICLE V.

Si la virginité est la plus grande des vertus?

Trois objections veulent prouver que « la virginité est la plus grande des vertus ». — La première est un beau texte de

« saint Cyprien », qui « dit, au livre *de la Virginité : Maintenant, c'est aux vierges que nous nous adressons. Plus leur gloire est sublime, plus doit être grand le soin qu'elles demandent. Elles sont cette fleur du jardin de l'Église, l'honneur et l'ornement de la grâce spirituelle, la portion la plus illustre du troupeau du Christ* ». — La seconde objection déclare que « la récompense plus grande est due à la vertu plus grande. Or, à la virginité est due la plus grande récompense ; savoir le fruit qui rapporte cent pour un », dans la parabole de la semence, « comme on le voit par la glose sur saint Matthieu, ch. XIII (v. 23). Donc la virginité est la plus grande des vertus ». — La troisième objection dit qu'« une vertu est d'autant plus grande que par elle on se trouve plus conforme au Christ. Or, c'est par la virginité que l'on se trouve le plus conforme au Christ. Il est dit, en effet, des vierges, dans l'*Apocalypse*, ch. XIV (vv. 3, 4), que leur privilège est de *suivre l'Agneau où qu'Il aille*, et de *chanter un cantique nouveau qu'aucun autre ne peut chanter*. Donc la virginité est la plus grande des vertus ».

L'argument *sed contra* s'autorise de « saint Augustin », qui « dit, au livre *de la Virginité* (ch. XLVI) : *Nul, que je sache, n'a osé préférer la virginité au monastère*. Et, dans le même livre, il dit (ch. XLV) : *L'autorité de l'Église fournit un illustre témoignage, alors qu'elle fait connaître aux fidèles en quel lieu les martyrs et en quel lieu les saintes moniales défuntes ont leur souvenir évoqué au sacrement de l'autel*. Par où il est donné à entendre que le martyre est préféré à la virginité; et aussi l'état monastique ». Nous voyons par cet argument *sed contra*, et nous verrons par le corps de l'article, que la virginité, même en tant qu'elle implique le vœu dont nous avons parlé à l'article 3, ne doit pas se confondre avec l'état de perfection constitué par la profession dans une famille religieuse. L'une peut exister au milieu du monde; l'autre suppose l'absolu renoncement à tout.

Au corps de l'article, saint Thomas fait observer qu'« une chose peut être dite la plus excellente, d'une double manière. — D'abord, dans un certain genre. Et, à ce titre, la virginité est ce qu'il y a de plus excellent, savoir dans l'ordre ou dans le

genre de la chasteté : elle est, en effet, au-dessus de la chasteté de la viduité et au-dessus de la chasteté conjugale. Et parce que la beauté s'attribue par antonomase à la chasteté, à cause de cela on attribue conséquemment à la virginité la plus parfaite beauté. Aussi bien saint Ambroise dit, au livre *de la Virginité* (liv. I, ch. VII) : *Quelle plus grande beauté peut-on supposer que la beauté de la vierge, aimée du Roi, approuvée du Juge, dédiée au Seigneur, consacrée à Dieu?* — D'une autre manière, une chose peut être dite la plus excellente purement et simplement. De la sorte, la virginité n'est pas la plus excellente des vertus. C'est qu'en effet, toujours la fin l'emporte sur ce qui est pour la fin; et, de ce dernier chef, plus une chose est efficacement ordonnée à la fin, plus aussi elle l'emporte en bonté. Or, la fin qui rend louable la virginité est de vaquer aux choses divines; comme il a été dit (art. 2, 3). Il s'ensuit que les vertus théologales, et même la vertu de religion, dont l'acte est l'occupation elle-même portant sur les choses divines, sont préférées à la virginité. De même encore c'est avec plus de véhémence ou d'intensité et d'efficacité que travaillent à ce qui est d'adhérer à Dieu, les martyrs qui dans ce but abandonnent leur propre vie, et ceux qui vivent dans les monastères, lesquels laissent de côté, pour ce même but, leur volonté propre et tout ce qu'ils peuvent avoir, que les vierges, qui, dans ce but, mettent de côté les plaisirs sexuels. Et voilà pourquoi la virginité », quelle que soit son excellence, « n'est pas, au sens pur et simple, la plus grande des vertus ».

L'*ad primum* répond que « les vierges sont *la plus illustre portion du troupeau du Christ* et *leur gloire est la plus sublime*, par comparaison aux veuves et aux personnes mariées ».

L'*ad secundum* dit que « le fruit qui donne cent pour un est attribué à la virginité, selon saint Jérôme (ép. CXXIII), en raison de l'excellence qu'elle a par rapport à la viduité, qui correspond au soixante pour cent. Mais, comme saint Augustin le dit, au livre des *Questions de l'Évangile* (liv. I, ch. IX), *le cent pour un appartient aux martyrs; le soixante pour un, aux vierges; le trente pour un, à ceux qui sont mariés*. Et donc il ne s'ensuit pas que la virginité soit purement et simplement la plus grande

de toutes les vertus, mais seulement qu'elle l'emporte sur les autres degrés de la chasteté », ainsi qu'il a été dit.

L'*ad tertium* explique que « les vierges *suivent l'Agneau où qu'Il aille*, parce qu'il leur appartient d'imiter le Christ non seulement dans l'intégrité de l'esprit, mais encore dans l'intégrité de la chair, comme saint Augustin le dit, au livre *de la Virginité* (ch. XXVII). Il n'est pas nécessaire pourtant que ce soit de plus près; car il est d'autres vertus qui font adhérer à Dieu de plus près selon l'imitation de l'esprit. — Pour ce qui est du *cantique nouveau* qu'il n'y a que les vierges à chanter, il signifie la joie ressentie d'avoir gardé l'intégrité de la chair ». — On aura remarqué cette précieuse interprétation du texte si connu de l'Apocalypse.

La virginité, qui est tout ce qu'il y a de plus excellent dans l'ordre de la chasteté, vient, dans l'ordre des vertus en général, après les vertus théologales et après la vertu de religion, ou encore après le martyre et après le dépouillement des âmes religieuses qui par la profession renoncent totalement à leur volonté propre et à la possession des biens de ce monde. — Nous connaissons maintenant la seconde des deux grandes espèces de la vertu de tempérance, considérée en elle-même, soit sous raison de chasteté commune et de pudicité proportionnée, soit sous sa raison transcendante de pieuse virginité. Il nous faut, pour achever son étude, considérer le vice qui lui est opposé. C'est le vice de la luxure. Nous traiterons d'abord de la luxure elle-même en général ; puis, de ses espèces. Le premier aspect va faire l'objet de la question suivante.

QUESTION CLIII

DU VICE DE LA LUXURE

Cette question comprend cinq articles :

1° Quelle est la matière de la luxure?
2° Si tout rapport sexuel est illicite?
3° Si la luxure est un péché mortel?
4° Si la luxure est un vice capital?
5° De ses filles.

Article Premier.

Si la matière de la luxure est seulement les concupiscences et les délectations sexuelles?

Trois objections veulent prouver que « la matière de la luxure n'est pas seulement les concupiscences et les délectations sexuelles ». — La première arguë d'un mot de « saint Augustin », qui « dit, au livre des *Confessions* (liv. II, ch. VI), que *la luxure aspire à être appelée à la satiété et à l'abondance.* Or, la satiété se rapporte plutôt aux aliments et à la boisson; et l'abondance, aux richesses. Donc la luxure ne porte pas proprement sur les concupiscences et les voluptés sexuelles ». — La seconde objection cite le texte des *Proverbes*, ch. XX (v. I), où « il est dit : *Le vin est une chose luxurieuse.* Or, le vin se rapporte à la délectation ou au plaisir de la table. Donc c'est aussi à cela que se rapportera surtout la luxure ». — La troisième objection remarque que « la luxure est dite ou définie : l'*amour du plaisir libidineux* (cf. Alexandre de Halès, *Somme théologique*, part. II, q. CXLIV, membr. I). Or, le plaisir libidineux n'est pas seulement dans les choses sexuelles, mais encore en beaucoup d'autres choses »; car le caractère passionné, que

ce mot implique, peut se retrouver un peu partout. « Donc la luxure ne porte pas seulement sur les concupiscences et les voluptés sexuelles ».

L'argument *sed contra* en appelle à ce qu' « il est dit, au livre *de la Vraie Religion* (ch. III) : *Il est dit aux luxurieux : Celui qui sème dans la chair, recueillera de la chair la corruption.* Or semer dans la chair désigne ici les voluptés sexuelles. Donc c'est à cela qu'appartient la luxure ».

Au corps de l'article, saint Thomas n'a qu'un mot. Et il l'emprunte même à « saint Isidore », qui « dit, au livre des *Étymologies* (liv. X, lett. L) : *On appelle quelqu'un luxurieux, comme pour dire : dissous dans les plaisirs.* Or, ce sont surtout les plaisirs sexuels qui dissolvent l'âme de l'homme. Et donc c'est surtout à leur endroit, que se considère la luxure ».

L'ad primum fait observer que « comme la tempérance se dit surtout et proprement à l'endroit des délectations du toucher, et conséquemment ou par voie d'une certaine similitude en certaines autres matières; de même aussi la luxure se trouve principalement dans les voluptés sexuelles, qui dissolvent le plus et surtout l'âme de l'homme, et secondairement en toutes les autres choses qui ont trait à un excès. Aussi bien, sur l'Épître *aux Galates*, ch. V (v. 19), la glose dit que la luxure est *toute superfluité* ».

L'*ad secundum* répond que « le vin est dit chose luxurieuse, ou bien selon ce mode qui fait qu'en toute matière l'abondance se réfère à la luxure; ou aussi pour autant que l'usage excessif du vin fournit un aliment au feu de la volupté sexuelle ».

L'*ad tertium* déclare que « si la volupté libidineuse se dit dans les autres matières, cependant les délectations sexuelles revendiquent pour elles ce nom d'une manière spéciale; aussi bien est-ce également en elles que la passion se trouve d'une manière spéciale, comme le dit saint Augustin, au livre XIV de *la Cité de Dieu* » (ch. XV, XVI).

A prendre la luxure dans son sens strict et spécial, elle a pour matière les concupiscences ou les désirs et les plaisirs qui ont trait aux choses sexuelles; parce que ces plaisirs, en raison

de leur véhémence, dissolvent en quelque sorte la partie spirituelle de l'être humain. — Oui; mais, s'il en est ainsi, ne faudra-t-il pas dire que tout acte sexuel est chose illicite. C'est ce qu'il importe de déterminer avec soin. Aussi bien saint Thomas va s'en enquérir et nous répondre à l'article qui suit.

Article II.

Si quelque acte sexuel peut être sans péché?

Trois objections veulent prouver qu' « aucun acte sexuel ne peut être sans péché ». — La première dit que « rien ne semble empêcher la vertu si ce n'est le péché. Or, tout acte sexuel empêche au plus haut point la vertu. Saint Augustin dit, en effet, au livre I des *Soliloques* (ch. x) : *Je ne sache rien qui fasse déchoir davantage une âme virile de la citadelle où elle vit, que les caresses d'une femme et ce contact des corps qui est dans le mariage.* Donc aucun acte sexuel ne paraît être sans péché » — La seconde objection fait observer que « partout où se trouve quelque chose de superflu qui amène à s'éloigner du bien de la raison, c'est là chose vicieuse; car la vertu est corrompue par le *trop* et le *trop peu*, comme il est dit au livre II de l'*Éthique* (ch. II, n. 6, 7; de S. Th., leç. 2). Or, dans tout acte sexuel, il y a superfluité ou excès de délectation et de plaisir, et ce plaisir ou cette délectation absorbe à ce point la raison qu'*il est impossible en ce moment de faire acte d'intelligence*, comme Aristote le dit, au livre VII de l'*Éthique* (ch. XI, n. 4; de S. Th., leç. 11); et, selon que saint Jérôme le dit (cf. ép. CXXIII), dans cet acte l'esprit de prophétie ne touchait pas le cœur des prophètes. Donc aucun acte sexuel ne peut être sans péché ». — La troisième objection arguë de ce que « la cause l'emporte sur l'effet. Or, le péché originel est communiqué aux petits enfants par la concupiscence qui accompagne tout acte sexuel; comme on le voit par saint Augustin au livre *des Noces et de la Concupiscence* (liv. I, ch. XXIV). Donc aucun acte sexuel ne peut être sans péché ».

L'argument *sed contra* est un autre texte de « saint Augustin », qui « dit, au livre *du Bien Conjugal* (ch. xxv) : *On a assez répondu aux hérétiques, si toutefois ils comprennent, que cela n'est point péché, qui n'est commis ni contre la nature, ni contre la coutume, ni contre le précepte.* Et il parle de l'acte sexuel dont les anciens Patriarches usaient en ayant plusieurs épouses. Donc tout acte sexuel n'est pas un péché ».

Au corps de l'article, saint Thomas déclare que « le péché dans les actes humains est ce qui va contre l'ordre de la raison. Or, ceci est compris dans l'ordre de la raison, que toute chose soit convenablement ordonnée à sa fin. Il s'ensuit que ce n'est pas un péché, si l'homme use par sa raison de certaines choses en vue de la fin pour laquelle sont ces choses, selon le mode et l'ordre voulu, pourvu seulement que cette fin soit un vrai bien. D'autre part, si c'est un vrai bien que soit conservée la nature corporelle de l'individu, c'est également un certain bien excellent que soit conservée la nature de l'espèce humaine. Et parce que, de même qu'à la conservation de la vie de l'individu humain est ordonné l'usage des aliments, de même aussi à la conservation de tout le genre humain est ordonné l'usage des choses sexuelles, ce qui fait dire à saint Augustin, dans le livre *du Bien Conjugal* (ch. xvi) : *ce que l'aliment est au salut de l'homme, l'acte conjugal l'est au salut du genre humain;* il s'ensuit que comme l'usage des aliments peut être sans péché, s'il se fait dans le mode et l'ordre voulu, selon qu'il convient au salut ou à la santé du corps; pareillement aussi l'usage des choses sexuelles peut être sans aucun péché, s'il est fait dans le mode et l'ordre voulu, selon qu'il convient à la fin de la génération humaine ». — Nous avons, dans ce lumineux article, la raison profonde et aussi inébranlable que la nature elle-même, de la parfaite légitimité de l'acte conjugal, défendue contre les excès de tant d'hérétiques et de faux mystiques, au premier rang desquels furent autrefois les manichéens et aussi les priscillianistes du temps de Tertullien.

L'*ad primum* explique qu' « une chose peut empêcher la vertu d'une double manière. — D'abord, quant à l'état commun de la vertu. Et, de la sorte, la vertu n'est empêchée que par ce

qui est peccamineux. — D'une autre manière, quant à l'état parfait de la vertu ; et, de ce chef, la vertu peut être empêchée par quelque chose qui n'est point peccamineux, mais qui est chose moins bonne. De cette sorte, l'usage de la femme fait déchoir l'âme, non pas de la vertu, mais *de sa citadelle*, c'est-à-dire de la perfection de la vertu. Aussi bien saint Augustin dit, au livre *du Bien conjugal* (ch. VIII) : *De même que c'était chose bonne, ce que faisait Marthe, occupée à servir les saints, mais chose meilleure, que Marie écoutât la parole de Dieu ; pareillement aussi nous louons le bien de Suzanne dans la chasteté conjugale... mais nous préférons le bien d'Anne la veuve, et plus encore celui de la Vierge Marie* ».

L'*ad secundum* répond que « comme il a été dit (q. 152, art. 2, *ad 2um* ; 1a-2ae, q. 64, art. 2), le milieu de la vertu ne se prend pas selon la quantité, mais selon la convenance à la droite raison. Il suit de là que l'abondance de la délectation ou du plaisir qui est dans l'acte sexuel ordonné selon la raison, n'est pas contraire au milieu de la vertu. — De plus, il n'appartient pas à la vertu que le sens extérieur éprouve tel degré de plaisir, chose qui suit la disposition du corps; mais que l'appétit intérieur soit affecté en telle ou telle mesure à cette délectation ou à ce plaisir. — Ni, non plus, le fait que la raison ne peut pas, simultanément avec cette délectation ou ce plaisir, exercer librement son acte pour la contemplation des choses spirituelles, ne montre que l'acte conjugal soit contraire à la vertu. Il n'est pas contraire à la vertu, en effet, que l'acte de la raison soit quelquefois interrompu par quelque chose qui se fait selon la raison; sans quoi il serait contraire à la vertu que quelqu'un se livre au sommeil. — Toutefois, ce fait que la concupiscence et la délectation des choses sexuelles n'est point soumise à l'empire et à la modération de la raison, provient de la peine du premier péché; pour autant que la raison rebelle à Dieu a mérité d'avoir sa chair rebelle, comme on le voit par saint Augustin, au livre XIII de *la Cité de Dieu* » (ch. XIII). — C'est une des quatre blessures de la nature humaine eu égard à la perfection qui était la sienne dans l'état d'intégrité qui découlait de la justice originelle (cf. 1a-2ae, q. 85, art 3).

L'*ad tertium* déclare que « comme saint Augustin le dit au même endroit, *de la concupiscence de la chair, laquelle n'est pas imputée à péché dans les régénérés, comme de la fille du péché, naît l'enfant tenu par le péché originel.* Il ne suit donc pas que cet acte soit un péché, mais que dans cet acte se trouve quelque chose de pénal dérivé du premier péché ».

L'acte sexuel ne saurait être condamné en lui-même et tenu pour une chose intrinsèquement mauvaise, quelque véhémente que puisse être, dans cet acte, la passion de l'appétit sensible. Il suffit que tout s'y passe selon le mode qui convient à cet acte en vue de sa fin propre, qui est en soi chose excellente et ordonnée par Dieu Lui-même, savoir le bien et la conservation de l'espèce parmi les hommes. — Mais si cet acte n'est pas chose mauvaise en lui-même, devons-nous aller jusqu'à dire qu'il ne peut jamais être mauvais et que la jouissance qu'on y cherche ne peut jamais être un péché. C'est ce qu'il nous faut maintenant considérer; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article III.

Si la luxure qui porte sur les actes sexuels peut être un péché?

Trois objections veulent prouver que « la luxure qui porte sur les actes sexuels ne peut pas être un péché ». — La première dit que « par l'acte sexuel est répandue la liqueur séminale, qui est *le superflu de l'aliment,* comme on le voit par Aristote, au livre *de la Génération des animaux* (liv I ch. XVIII). Or, dans l'émission des autres superfluités, on ne parle pas de péché. Donc on ne doit pas en parler non plus à propos des actes sexuels ». Cette objection nous vaudra une réponse très importante de saint Thomas. — La seconde objection, d'un grand intérêt, elle aussi, déclare que « chacun peut user licitement, comme il lui plaît, de ce qui est à lui. Or, dans l'acte sexuel l'homme n'use que de ce qui est à lui, sauf peut-être dans l'adultère ou dans le rapt. Donc il ne peut pas y avoir de

péché dans l'acte sexuel. Et, par suite, la luxure ne sera pas un péché ». — La troisième objection fait observer que « tout péché a un vice opposé Or, à la luxure, il ne semble pas qu'aucun vice s'oppose. Donc la luxure n'est pas un péché ».

L'argument *sed contra* se réfère à ce que « dans l'Épître *aux Galates*, ch. v (v 19), la luxure est énumérée parmi les œuvres de la chair ».

Au corps de l'article, saint Thomas débute par cette déclaration, qui, dans l'ordre de la raison, est la base inébranlable du grand point de doctrine qu'il s'agissait d'établir. « Plus une chose est nécessaire, plus il faut qu'à son endroit l'ordre de la raison soit gardé; d'où il suit que ce sera chose d'autant plus vicieuse, si l'on y transgresse l'ordre de la raison. Or, l'usage des choses sexuelles, comme il a été dit (art. préc.), est souverainement nécessaire au bien commun qu'est la conservation du genre humain. Il s'ensuit qu'à son sujet l'ordre de la raison doit être conservé au plus haut point. Si donc quelque chose se fait, au sujet de cet acte, en dehors de ce que l'ordre de la raison comporte, ce sera chose vicieuse. Et parce qu'il appartient à la raison de luxure de sortir du mode et de l'ordre de la raison à l'endroit des choses sexuelles, il s'ensuit que sans aucun doute, la luxure est un péché » — Voilà donc la raison essentielle, profonde et indestructible comme la nature de l'homme lui-même, contre laquelle viendra toujours se briser le débordement de la passion honteuse : jamais ce que cette passion demande ne pourra être permis, car le bien le plus essentiel du genre humain, savoir l'ordre même de sa conservation et de sa continuation, exige que la passion soit réprimée, et que l'homme ne puisse, *à aucun titre*, vouloir user de ses sens en vue des choses sexuelles, hors des limites fixées par la nature elle-même et l'honnêteté sociale.

L'*ad primum* confirme cette haute doctrine, en excluant le faux prétexte invoqué par l'objection. Oui, sans doute, il s'agit ici d'une certaine superfluité ou d'un certain résidu; mais, « comme le dit Aristote » lui-même, « au même livre que l'objection citait, *la liqueur séminale est un superflu* » ou un résidu « *dont la nature a besoin* : il est dit superflu, en effet, de ce qu'il

est un résidu de l'opération de la vertu nutritive; toutefois, il en est besoin pour l'œuvre de la vertu générative. Des autres superfluités du corps humain, au contraire, il n'est pas besoin. Et c'est pourquoi il n'importe de quelle manière elles sont rejetées, pourvu que soit gardée la décence des rapports de société parmi les hommes. Mais il n'en va pas de même de l'effusion de la liqueur séminale : celle-ci doit se faire en un mode tel qu'il convienne à la fin pour laquelle il en est besoin ». — Quelle admirable doctrine; et pouvait-on établir sur un fondement de raison plus solide ce qu'il importe si fort de défendre contre toutes les prétentions de la passion aveugle.

L'*ad secundum* appuie du côté de l'injure faite à Dieu, quand on abuse de son corps. Il n'est pas vrai que l'homme puisse licitement user de son corps comme il lui plaît, sous le prétexte que son corps est à lui et qu'il ne fait tort à personne, en agissant ainsi, sauf peut-être dans l'adultère et dans le rapt, où quelque tiers peut être intéressé. « Comme l'Apôtre le dit, dans la première épître *aux Corinthiens*, ch. VI (v. 20), parlant contre la luxure : *Vous avez été achétés à grand prix : glorifiez donc et portez Dieu dans votre corps* Par cela donc que quelqu'un use de son corps d'une façon désordonnée, par la luxure, il fait injure au Seigneur qui est le principal maître de notre corps. Aussi bien saint Augustin dit, au livre des *Dix Cordes* (ch. x) : *Le Seigneur, qui gouverne ses serviteurs, en vue de leur utilité, non de la sienne, a ordonné cela, de peur que les voluptés illicites ne ruinent son temple que vous avez commencé d'être* ».

L'*ad tertium* déclare que « le contraire de la luxure n'arrive pas en des cas nombreux; les hommes étant beaucoup plus portés aux plaisirs Toutefois, le vice contraire est contenu sous l'*insensibilité*. Et il se produit, ce vice-là, en celui qui déteste tellement l'usage des femmes, qu'il ne rend même pas à sa femme le devoir qu'exige le mariage ».

L'usage des sens en vue de tout ce qui regarde l'acte sexuel doit être tenu pour quelque chose d'absolument réservé, que la nature ne saurait autoriser en dehors ou contrairement aux lois de la fin essentielle à laquelle cet acte est ordonné Il s'en-

suit que tout désordre à l'endroit de cet usage est nécessairement mauvais et peccamineux. Il l'est aussi parce qu'il constitue un abus ou une profanation du corps humain, contrairement à la volonté de Dieu, qui en est le premier Seigneur et Maître, et qui se l'est consacré comme un temple, surtout quand il s'agit des chrétiens sanctifiés par les sacrements. — Ce péché qu'est la luxure, doit-il être tenu pour un péché capital? Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit

Article IV.

Si la luxure est un vice capital?

Trois objections veulent prouver que « la luxure n'est pas un vice capital ». — La première dit que « la luxure semble être la même chose que *les impuretés*, comme on le voit par la glose sur l'Épître *aux Éphésiens*, ch. v (v. 3). Or, l'impureté est fille de la gourmandise; comme on le voit par saint Grégoire, au livre XXXI de ses *Morales*. Donc la luxure n'est pas un vice capital ». — La seconde objection est un texte de « saint Isidore », qui « dit, au livre *du Souverain Bien* (liv. II, ch. XXXIX), que *comme par l'orgueil de l'esprit on va à la prostitution de la passion, de même par l'humilité du cœur on sauve la chasteté de la chair*. Or, il semble être contre la raison d'un vice capital, qu'il vienne d'un autre vice. Donc la luxure n'est pas un vice capital ». — La troisième objection déclare que « la luxure est causée par le désespoir; selon cette parole de l'Épître *aux Éphésiens*, ch. IV (v. 19) : *Perdant tout espoir, ils se sont livrés à l'impudicité*. Or, le désespoir n'est pas un vice capital; bien plus, on l'assigne comme fruit de la paresse, ainsi qu'il a été vu plus haut (q. 35, art. 4, *ad 2um*). Donc bien moins encore la luxure sera un péché capital ».

L'argument *sed contra* en appelle à « saint Grégoire », qui, « au livre XXXI des *Morales*, met la luxure parmi les vices capitaux ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle que « comme on

le voit par ce qui a été dit (q. 148, art. 5; 1ª-2ᵉᵉ, q. 84, art. 3, 4), le vice capital est celui dont la fin est chose très désirable en telle sorte que le désir qu'il en a porte l'homme à commettre de nombreux péchés lesquels sont dits venir de ce vice comme d'un vice principal. Or, la fin de la luxure est la délectation ou le plaisir des choses sexuelles, qui est tout ce qu'il y a de plus grand comme plaisir ou délectation sensible. Il s'ensuit que cette délectation est le plus désirable dans l'ordre de l'appétit sensible : soit en raison de sa véhémence; soit en raison de la connaturalité d'un tel désir. D'où il suit manifestement que la luxure est un vice capital ».

L'*ad primum* fait observer que « l'impureté qui est donnée comme fille de la gourmandise, est, d'après quelques-uns, une certaine souillure corporelle; comme il a été dit plus haut (q. 148, art. 6). Et, par suite, l'objection ne se rapporte pas à la question actuelle »; car il s'agit ici d'un désordre de l'appétit sensible. — « Que si on l'entend de l'impureté de la luxure, il faut dire que la gourmandise la cause matériellement, en ce sens que la gourmandise fournit la matière corporelle à la luxure; mais non dans l'ordre de la cause finale, qui est ce que l'on considère surtout quand il s'agit des vices qui tirent leur origine d'un vice capital ».

L'*ad secundum* déclare que « comme il a été dit plus haut, quand il s'est agi de la vaine gloire (q. 132, art. 4, *ad 1ᵘᵐ*) l'orgueil est assigné comme le père commun de tous les vices; et, par suite, même les vices capitaux viennent de l'orgueil ».

L'*ad tertium* répond que « si les hommes s'abstiennent des délectations de la luxure, c'est surtout dans l'espoir de la gloire future, que le désespoir enlève. Et c'est pourquoi le désespoir cause la luxure, comme faisant disparaître l'obstacle qui l'empêche; mais non comme cause par soi, ce qui paraît être requis pour la raison de vice capital ».

C'est à un titre très spécial que la luxure doit être rangée parmi les vices capitaux. Elle porte, en effet, sur ce qui est le plus de nature à exciter les désirs des hommes et à provoquer

de leur part des actes peccamineux ; savoir : la plus grande délectation qui existe dans l'ordre sensible. — Aussitôt une nouvelle question se pose : quels seront ces péchés qui de soi viennent de la luxure ? Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article V.

Si les filles de la luxure sont convenablement assignées ?

Des quatre objections qui veulent prouver que « les filles de la luxure ne sont pas convenablement assignées », — la première les énumère. Ce sont : « *l'aveuglement de l'esprit, l'inconsidération, l'inconstance, la précipitation. l'amour de soi, la haine de Dieu, l'attachement à la vie présente, l'horreur du siècle à venir* ». Puis, l'objection dit que « l'aveuglement de l'esprit, l'inconsidération, et la précipitation appartiennent à l'imprudence, laquelle se trouve en tout péché, comme la prudence se trouve en toute vertu. Donc ces choses-là ne doivent pas être assignées comme filles spéciales de la luxure ». — La seconde objection rappelle que « la constance est assignée comme partie de la force, ainsi qu'il a été vu plus haut (q. 128, art. 1, *ad 6um*). Or, la luxure ne s'oppose pas à la force, mais à la tempérance. Donc l'inconstance n'est pas fille de la luxure ». — La troisième objection déclare que « *l'amour de soi jusqu'au mépris de Dieu* est le principe de tout péché, comme on le voit par saint Augustin, au livre XIV de *la Cité de Dieu* (ch. XXVIII) Donc il ne doit pas être placé au nombre des filles de la luxure ». — La quatrième objection remarque que « saint Isidore (*Questions sur le Deutéron.*, ch. XVI), assigne quatre choses ; savoir : *les propos grossiers, ou légers, ou joviaux, ou sots et inconsidérés*. Donc l'énumération précédente était superflue », contenant des choses inutiles.

L'argument *sed contra* en appelle à « l'autorité de saint Grégoire, au livre XXXI de ses *Morales* » (ch. XLV, ou XVII, ou XXXI).

Au corps de l'article, saint Thomas formule ce grand principe, d'où il va tirer la justification entière de l'énumération

fixée par saint Grégoire. « Lorsque, dit-il, les puissances inférieures sont affectées avec véhémence par leurs objets, il s'ensuit que les forces supérieures se trouvent empêchées et rendues désordonnées dans leurs actes. Or, c'est au plus haut point, que par le vice de la luxure, l'appétit inférieur, qui est l'appétit concupiscible, s'applique avec véhémence à son objet, c'est-à-dire à ce qui plaît et délecte, en raison de la véhémence de la délectation » et du plaisir « qui s'y trouve. Il s'ensuit que par voie de conséquence c'est par la luxure que les puissances supérieures sont le plus dans le désordre, savoir la raison et la volonté ».

« Du côté de la raison, dans l'ordre de l'action, se rencontrent quatre actes. — Le premier est la simple intelligence, qui perçoit une fin à titre de bien. Cet acte est empêché par la luxure; selon cette parole du livre de Daniel, ch. XIII (v. 56) : *La beauté t'a déçu ; et la concupiscence t'a perverti le cœur.* De ce chef, est assigné *l'aveuglement de l'esprit.* — Le second acte est le conseil ou l'enquête touchant les choses qui doivent être faites en vue de la fin. Et ceci encore est empêché par la concupiscence de la luxure. Aussi bien Térence dit, dans l'*Eunuque* (acte I, scène I) : *Ce qui en soi n'a ni conseil, ni mesure aucune, tu ne peux pas le régir par le conseil.* Et, à ce titre, est assignée *la précipitation*, qui implique la suppression du conseil, ainsi qu'il a été vu plus haut (q. 53, art. 3). — Le troisième acte est le jugement portant sur ce qui doit être fait. Et ceci encore est empêché par la luxure. Il est dit, en effet, au livre de Daniel, ch. XIII (v. 9), au sujet des vieillards luxurieux : *Ils détournèrent leurs yeux pour ne pas se souvenir des justes jugements.* De ce chef, est assignée l'*inconsidération.* — Enfin, le quatrième acte est le précepte ou le commandement de la raison à l'endroit de ce qu'il faut faire. Chose qui est encore empêchée par la luxure ; en ce sens que l'homme est empêché, par l'impétuosité de la passion, d'exécuter ce qu'il a décrété devoir faire. C'est pourquoi Térence dit, dans l'*Eunuque* (endroit précité), de quelqu'un qui annonçait qu'il allait se séparer de son amie : *Ces paroles, une fausse petite larme n'en laissera rien subsister* ».

« Du côté de la volonté, c'est un double acte désordonné, qui suit de la luxure. — Le premier est l'amour de la fin. De ce chef, est assigné l'*amour de soi*, quant à la recherche du plaisir ou de la délectation qu'on recherche d'une façon désordonnée ; et, par mode d'opposition, *la haine de Dieu*, pour autant que Dieu défend ce plaisir ou cette délectation qu'on recherche. — Le second acte est la volonté des choses qui sont pour la fin. De ce chef, est assigné l'*attachement au siècle présent*, dans lequel on veut jouir du plaisir voluptueux ; et, par voie d'opposition, *le désespoir* » ou l'abandon et l'horreur « *du siècle à venir* ; parce que tenu par l'excès des délectations charnelles, l'homme ne se préoccupe plus de parvenir aux joies spirituelles, mais, au contraire, les a en dégoût ».

Il est aisé de voir, après ce lumineux corps d'article, la connexion étroite des grands désordres énumérés par saint Grégoire, avec la luxure assignée comme la mère de tous ces vices.

L'*ad primum* répond que « comme le dit Aristote, au livre VI de l'*Éthique* (ch. v, n. 6; de S. Th., leç. 4), l'intempérance corrompt au plus haut point la prudence. Et voilà pourquoi les vices opposés à la prudence viennent surtout de la luxure, qui est la principale espèce d'intempérance ».

L'*ad secundum* fait observer que « la constance dans les choses ardues et qui causent une grande crainte, est assignée comme partie de la force. Mais avoir de la constance dans le fait de s'abstenir des délectations, ceci appartient à la continence, qui est assignée comme partie de la tempérance, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 143). Et voilà pourquoi l'inconstance qui lui est opposée est assignée comme fille de la luxure ». — Nous voyons, par cette réponse, que la constance peut se rattacher à trois vertus différentes : à la patience et à la persévérance, comme il a été marqué plus haut (q. 136, 137); et à la continence, comme il est marqué ici. Il semblerait même, d'après l'ensemble de la réponse actuelle, qu'il faudrait y comprendre encore la force elle-même directement, à laquelle la constance se rattacherait aussi. — Saint Thomas ajoute, en effet, que « même la première inconstance » dont il vient de

parler ici, et qui ne serait pas directement l'inconstance rattachée à la patience ou à la persévérance seulement, mais l'inconstance rattachée à la force elle-même, « est causée aussi par la luxure ; en ce sens que la luxure amollit le cœur et le rend efféminé, selon cette parole d'Osée, ch. IV (v. 11) : *La fornication et le vin et l'ébriété enlèvent le cœur*. Et Végétius dit, au livre des *Choses de la guerre* (ch. III), que *celui-là craint moins la mort qui a moins connu les délices dans la vie*. — D'ailleurs, fait remarquer saint Thomas en terminant, il n'est pas nécessaire, ainsi qu'il a été dit souvent (cf. q. 118, art. 8, *ad 1am*), que les filles d'un vice capital conviennent avec lui dans la matière ».

L'*ad tertium* apporte une distinction précieuse et qu'il faut noter avec soin. « L'amour de soi, quant à n'importe quels biens » d'ordre créé « que l'homme se veut à lui-même, est le commun principe des péchés. Mais quant à ceci spécialement que quelqu'un recherche pour soi les choses qui plaisent selon la chair, l'amour de soi est mis au nombre des filles de la luxure ».

L'*ad quartum* explique que « les quatre choses dont parle saint Isidore, sont des actes désordonnés extérieurs et qui se rapportent surtout à la locution. Or, là, une chose peut être désordonnée d'une quadruple manière. — D'abord, en raison de la matière. Et, à ce titre, sont marqués les *propos grossiers ou honteux*. Par cela, en effet, que *la bouche parle de l'abondance du cœur*, comme il est dit en saint Mathieu, ch. XII (v. 24), les luxurieux, dont le cœur est plein de désirs honteux, s'échappent facilement en paroles de même nature. — Secondement, du côté de la cause. Par cela, en effet, que la luxure cause l'inconsidération et la précipitation, elle doit avoir comme conséquence de faire qu'on s'échappe en *paroles légères* et dites inconsidérément. — Troisièmement, quant à la fin. Le luxurieux, en effet, parce qu'il cherche le plaisir, ordonne au plaisir jusqu'à ses paroles mêmes ; et c'est ainsi qu'il s'échappe en paroles *joviales déplacées*. — Quatrièmement, quant au sens des paroles, que la luxure pervertit en raison de l'aveuglement de l'esprit qu'elle cause. Et c'est ainsi qu'on s'échappe

en *sots propos*, selon que dans ses paroles on préfère le plaisir que l'on recherche à n'importe quelle autre chose ».

Nous connaissons en lui-même et pris dans sa généralité le vice de la luxure. Mais, ici, en raison même de la fréquence et de la gravité de ce vice, nous devons étudier à part ses multiples espèces. Ce va être l'objet de la question suivante, une de celles qu'il faudrait n'avoir pas à étudier, pour l'honneur de notre nature. Toujours est-il que même en s'occupant de ce fond de honte et de misère, saint Thomas saura le faire avec cette sérénité de raison qui assainit tout, même les choses les plus hideuses. — Venons tout de suite à cette dernière ques-

QUESTION CLIV

DES ESPÈCES DE LA LUXURE

Cette question comprend douze articles :

1° De la division des parties de la luxure ;
2° Si la simple fornication est un péché mortel?
3° Si elle est le plus grand des péchés?
4° Si dans les attouchements et les baisers et autres choses luxurieuses semblables, se trouve le péché mortel?
5° Si la pollution nocturne est un péché?
6° Du stupre.
7° Du rapt.
8° De l'adultère.
9° De l'inceste.
10° Du sacrilège.
11° Du péché contre nature.
12° De l'ordre de la gravité dans les espèces précitées.

Article Premier.

Si c'est à propos que sont assignées les six espèces de la luxure?

Six objections veulent prouver que « c'est mal à propos que sont assignées les six espèces de la luxure ; savoir : *la fornication simple, l'adultère, l'inceste, le stupre, le rapt* et *le vice contre nature* ». — La première arguë de ce que « la diversité de la matière ne diversifie pas l'espèce. Or, la division dont il s'agit se prend selon la diversité de la matière, en tant que quelqu'un s'unit à une femme mariée, ou à une jeune fille vierge, ou à une femme de quelque autre condition. Donc il semble que par là les espèces de la luxure ne se diversifient pas ». — La seconde objection dit que « les espèces d'un vice ne semblent pas se diversifier par les choses qui appartiennent à un autre vice. Or, l'adultère ne diffère de la simple fornication, que

par ceci, qu'un homme s'approche d'une femme qui est la femme d'un autre, d'où il suit qu'il commet une injustice. Donc il semble que l'adultère ne doit pas être assigné comme une espèce de la luxure ». — La troisième objection fait remarquer que « s'il arrive que quelqu'un s'unit à une femme qui est liée à un autre par le mariage, il arrive aussi que l'homme s'unit à une femme qui est liée à Dieu par un vœu. De même donc que l'adultère est marqué comme une espèce de la luxure, il faudrait marquer aussi le *sacrilège* ». — La quatrième objection déclare que « celui qui est lié par le mariage pèche non seulement s'il s'approche d'une autre femme qui n'est pas la sienne, mais même s'il n'use pas comme il convient de sa propre femme. Or, ce péché est contenu sous la luxure. Il aurait donc fallu le compter parmi les espèces de la luxure ». — La cinquième objection cite le texte de « l'Apôtre, dans sa seconde épître *aux Corinthiens*, ch. XII (v. 21) », où il « dit : *Je crains que lorsque je serai de retour chez vous, mon Dieu ne m'humilie de nouveau à votre sujet, et que je n'aie à pleurer sur beaucoup de ceux qui ont péché auparavant et qui n'auront pas fait pénitence de l'impureté, de la fornication et de l'impudicité qu'ils avaient commises.* Donc il semble que l'*impureté* et l'*impudicité* doivent, comme la fornication, être marquées au nombre des espèces de la luxure ». — La sixième objection fait observer que « la chose qu'on divise n'entre pas en compte de division avec les choses qui la divisent. Or, la luxure entre en compte de division avec les espèces précitées. Il est dit, en effet, *aux Galates*, ch. V (v. 19) : Les œuvres de la chair sont manifestes; ce sont : *la fornication, l'impureté, l'impudicité, la luxure.* Donc il semble que c'est mal à propos que la fornication est assignée comme espèce de la luxure ».

L'argument *sed contra* s'autorise de ce que « la division précitée se trouve dans les *Décrets*, Cause XXXVI, q. I » (Appendice de Gratien au can. *Lex illa*).

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle que « comme il a été dit (q. 153, art. 3), le péché de luxure consiste en ce que l'on use du plaisir sexuel, d'une manière qui n'est pas selon la droite raison. Or, ceci se produit d'une double manière. D'abord,

en raison de la matière où l'on cherche cette délectation ou ce plaisir; ensuite, selon que, la matière étant ce qu'elle doit être, on n'observe pas les autres conditions voulues. Et parce que la circonstance, en tant que telle, ne donne point son espèce à l'acte moral, mais que cette espèce se tire de l'objet, qui est la matière de l'acte, à cause de cela il a fallu que les espèces de la luxure se tirent du côté de la matière ou de l'objet. — Cette matière peut ne pas convenir à la raison droite à un double titre. — D'abord, parce qu'elle répugne à la fin de l'acte sexuel. Et, de ce chef, pour autant qu'est empêchée la génération de l'enfant, on a le *vice contre nature*, lequel se trouve en tout acte sexuel qui est fait en telle sorte que la génération ne peut pas s'ensuivre; — pour autant qu'est empêchée l'éducation convenable et la promotion de l'enfant quand il est né, on a la *fornication simple*, qui se produit entre un homme et une femme libres tous les deux et sans lien qui les unisse. — D'une autre manière, la matière sur laquelle porte l'acte sexuel, peut ne pas convenir à la raison droite, par comparaison aux autres hommes. Et cela, d'une double sorte. — Premièrement, du côté de la femme elle-même, à laquelle on s'unit; parce qu'on ne respecte pas l'honneur qui lui est dû. De ce chef, on a l'*inceste*, qui consiste dans l'abus des femmes qui sont unies au sujet par la parenté ou l'affinité. — Secondement, du côté de celui au pouvoir de qui la femme se trouve. Car, si elle est au pouvoir d'un mari, on a l'*adultère*; et si elle est au pouvoir d'un père, c'est le *stupre*, quand il n'y a pas de violence; et le *rapt*, si la violence s'y joint. — Que si, ajoute saint Thomas, ces espèces se diversifient plutôt du côté de la femme », que du côté de l'homme, « c'est parce que, dans l'acte sexuel, la femme joue plutôt le rôle de principe passif ou de matière; et l'homme, celui de principe actif. Or, il a été dit que les espèces dont il s'agit se déterminent en raison de la différence de la matière ». — Nous avons, dès ce premier article, nettement fixée, la nature de chacune des espèces de la luxure, en raison même de l'ordre selon lequel elles se rattachent à ce qui constitue le fond essentiel de ce vice.

L'*ad primum* précise que « la diversité de la matière qui

vient d'être assignée a, lui étant annexée, la diversité formelle de l'objet, laquelle se prend selon les divers modes de répugnance à la raison droite, ainsi qu'il a été dit » (au corps de l'article).

L'*ad secundum* déclare que « rien n'empêche que dans un même acte concourent les difformités de divers vices, ainsi qu'il a été dit plus haut (1ª-2ªᵉ, q. 18, art. 7). Et, de cette manière, l'adultère est contenu sous la luxure et sous l'injustice. — On ne peut pas dire, d'ailleurs, que la difformité de l'injustice soit tout à fait chose accidentelle par rapport à la luxure. Car la luxure se démontre plus grave du fait qu'elle suit la concupiscence au point d'aller jusqu'à l'injustice ».

L'*ad tertium* explique que « la femme qui voue la continence contracte une sorte de mariage spirituel avec Dieu. Et c'est pourquoi, le sacrilège que l'on commet en violant une telle femme, est un certain adultère spirituel. Et, pareillement, les autres modes de sacrilège se ramènent aux autres espèces de la luxure ». — Il suit de là que le sacrilège, dans les choses de la luxure, est moins une espèce surajoutée, faisant nombre avec les autres, qu'une sorte de nouveau genre d'espèces, doublant en quelque sorte les espèces proprement dites.

L'*ad quartum* fait observer que « le péché de l'homme marié avec sa femme n'est pas en raison d'une matière indue; mais plutôt en raison des autres circonstances : lesquelles », prises comme telles, « ne constituent pas l'espèce de l'acte moral, ainsi qu'il a été dit » (au corps de l'article; cf. 1ª-2ªᵉ, q. 18, art. 11).

L'*ad quintum* précise que « comme le dit la glose, au même endroit, l'*impureté* est mise là pour la *luxure contre nature;* et l'*impudicité*, pour la luxure qui porte sur des femmes libres à l'endroit d'un mari; d'où il suit qu'elle semble se rapporter au *stupre*. On peut dire aussi, ajoute saint Thomas, que l'impudicité porte sur certains actes qui entourent l'acte sexuel, comme sont les baisers, les attouchements et le reste ».

L'*ad sextum* répond que « la luxure se prend, là, pour *n'importe quelle superfluité;* comme le dit la glose, au même endroit ».

Après avoir expliqué le nombre et le caractère des espèces de la luxure en général, saint Thomas commence à les étudier dans le détail. La première dont il s'occupe est la fornication simple. C'est elle qui va faire l'objet de l'article qui suit.

Article II.

Si la fornication simple est un péché mortel?

Ici encore, nous avons six objections. Elles veulent prouver que « la fornication simple n'est pas un péché mortel ». — La première fait observer que « les choses qui sont énumérées ensemble paraissent être de même nature. Or, la fornication est énumérée en même temps que certaines autres choses qui ne sont pas des péchés mortels. Il est dit, en effet, dans le livre des *Actes*, ch. xv (v. 29) : *Abstenez-vous des viandes offertes aux idoles, et du sang, et de la chair étouffée, et de la fornication.* Or, l'usage de ces autres choses n'est pas un péché mortel, selon cette parole de la première Épître *à Timothée*, ch. iv (v. 4) : *Il n'y a rien à rejeter, de ce que l'on prend avec action de grâces.* Donc la fornication n'est pas un péché mortel ». — La seconde objection déclare qu'« aucun péché mortel ne tombe sous le précepte divin. Or, à Osée (ch. i, v. 2), il fut commandé par le Seigneur : *Va, prends pour toi une femme de fornication et donne des fils de fornication.* Donc la fornication n'est pas un péché mortel ». — La troisième objection dit qu'« aucun péché mortel n'est mentionné sans reproche dans l'Écriture Sainte. Or, la fornication simple est mentionnée dans l'Écriture, au sujet des anciens patriarches, sans aucun reproche. C'est ainsi qu'on lit, dans la Genèse, ch. xvi (v. 4), au sujet d'Abraham, qu'il s'approcha d'Agar, sa servante; et, plus loin, au chapitre xxx (v. 5, 9), on lit, de Jacob, qu'il s'approcha des servantes de ses femmes, Bala et Zelpha; et, plus loin, au chapitre xxxviii (v. 15 et suiv), on lit de Juda, qu'il s'approcha de Thamar, pensant que c'était une prostituée. Donc la fornication simple n'est pas un péché mortel ». — La

quatrième objection remarque que « tout péché mortel est contraire à la charité. Or, la fornication simple n'est pas contraire à la charité : ni quant à l'amour de Dieu, car elle n'est point directement un péché contre Dieu; ni même quant à l'amour du prochain, car l'homme n'y fait injure à aucun autre homme. Donc la fornication simple n'est pas un péché mortel ». — La cinquième objection arguë de ce que « tout péché mortel conduit à la perte éternelle. Or, cela, la fornication simple ne le fait pas; car, sur cette parole de la première Épître *à Timothée*, ch. IV (v. 8) : *La piété est utile à tout*, la glose de saint Ambroise » (ou plutôt du Diacre Hilaire) « dit : *Toute la somme de la discipline chrétienne est dans la miséricorde et la piété. Celui qui la suit, s'il souffre quelque révolte de la chair, il recevra sans doute des coups, mais il ne périra point.* Donc la fornication simple n'est pas un péché mortel ». — La sixième objection rappelle que « comme le dit saint Augustin, au livre *du Bien conjugal* (ch. XVI), *ce qu'est la nourriture au salut du corps, l'acte conjugal l'est au salut du genre humain.* Or, tout usage désordonné des aliments n'est pas un péché mortel. Donc tout usage désordonné de l'acte conjugal ne l'est pas non plus. Et ceci paraît surtout vrai de la fornication simple, qui est ce qu'il y a de moins grave parmi les espèces énumérées ».

Nous avons ici trois arguments *sed contra.* — Le premier cite le texte du livre de Tobie, où « il est dit, ch. IV (v. 13) : *Tiens-toi en garde contre toute fornication, et en dehors de ta femme ne connais jamais le crime.* Or, le crime implique un péché mortel. Donc la fornication, et tout acte conjugal en dehors du mariage, est un péché mortel ». — Le second déclare que « rien n'exclut du Royaume de Dieu, si ce n'est le péché mortel. Or, la fornication exclut du Royaume de Dieu : comme on le voit par l'Apôtre, *aux Galates*, ch. V (v. 19 et suiv.), où, ayant parlé de la fornication et de certains autres vices, il ajoute : *Ceux qui font de telles choses ne posséderont pas le Royaume de Dieu.* Donc la fornication simple est un péché mortel ». — Le troisième est un texte des « Décrets », où « il est dit, Cause XXII, q. I (can. *Praedicandum*) : *Ils doivent savoir*

qu'il faut imposer pour le parjure la même peine que pour l'adultère et la fornication, et l'homicide commis spontanément, et les autres vices criminels. Donc la fornication simple est un péché criminel ou mortel ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « sans aucun doute possible, il faut tenir que la fornication simple est un péché mortel ; nonobstant que sur cette parole du *Deutéronome*, ch. XXIII (v. 17) : *Il n'y aura point de prostituée*, etc., la glose dise : *Il défend d'approcher de celles dont la turpitude est vénielle.* Car », explique saint Thomas, « ce n'est point *vénielle* qu'il faut dire, mais *vénale* (en latin : *non venialis, sed venalis*) ; ce qui est le propre des prostituées ». — Après avoir ainsi nettement formulé sa conclusion, imposée par la saine morale, saint Thomas s'applique à en montrer l'inébranlable fondement, du seul point de vue de la raison. « Pour s'en convaincre, dit-il, il faut considérer que tout péché qui se commet directement contre la vie de l'homme » et son développement normal « est un péché mortel ». Aucun doute n'est possible là-dessus, rien n'étant plus essentiel à l'ordre de la société humaine que le respect de ce qui touche à la vie des hommes. « Or, poursuit saint Thomas, la fornication simple implique un désordre qui tourne au dommage de la vie de celui qui doit naître d'un tel commerce. Nous voyons, en effet, parmi tous les animaux où est requis, pour l'éducation des petits, le soin du mâle et de la femelle, que parmi eux n'existe pas l'union vague et indéterminée, mais le mâle s'unit à une femelle déterminée, qu'il ne quitte pas, soit une, soit plusieurs », jusqu'à ce que les petits soient émancipés ; « comme on le voit pour tous les oiseaux. Il en est autrement parmi les animaux où la femelle seule suffit à l'éducation du produit, parmi lesquels se trouve l'union vague et indéterminée ; comme on le voit pour les chiens et autres animaux de cette sorte. — D'autre part, il est manifeste que pour l'éducation de l'homme n'est pas seulement requis le soin de la mère qui le nourrit, mais bien plus encore le soin du père, qui doit l'instruire et le défendre et le promouvoir dans les biens tant intérieurs qu'extérieurs. Et voilà pourquoi il est contre la nature de

l'homme qu'on y use d'un commerce ou d'une union vague, mais il faut que l'homme soit lié à une certaine femme déterminée, avec laquelle il demeure, non pendant un temps court et modique, mais longtemps, ou même toute la vie. De là vient que naturellement, dans l'espèce humaine, les hommes sont en souci sur la certitude de l'enfant; parce qu'il leur incombe de vaquer à son éducation. Or, cette certitude disparaîtrait avec le commerce vague. Et, précisément, cette détermination d'une femme fixe s'appelle le *mariage*. Aussi bien le mariage est-il dit de droit naturel (*Dig.*, I, 1, *de justitia et jure*, 1). Toutefois, parce que l'union conjugale est ordonnée au bien commun de tout le genre humain ; et que ce qui a trait au bien commun tombe sous la détermination de la loi » positive, « comme il a été vu plus haut (1ᵉ-2ᵃᵉ, q. 90, art. 2), il s'ensuit que cette union de l'homme et de la femme, qui s'appelle le mariage, est déterminée par une certaine loi » tant civile qu'ecclésiastique et même divine. « Quelle est cette détermination selon qu'elle existe parmi nous, nous en traiterons dans la Troisième Partie de cet ouvrage, alors qu'il sera question du sacrement de mariage ». Ce que saint Thomas nous promettait ici, il n'eut pas le temps de le traiter dans la *Somme théologique*. Mais nous verrons, en son temps, qu'on a extrait du Commentaire sur les Sentences, sous forme de supplément pour la *Somme*, ce qui se rapporte aux questions que saint Thomas nous annonçait ici. — « Puis donc », conclut le saint Docteur, après ce lumineux exposé, de raison si profonde et si solide, « que la fornication est un commerce vague, existant en dehors du mariage, elle est contre le bien de l'enfant à élever. Et, par suite, elle est un péché mortel ». Saint Thomas prévoit un faux-fuyant, auquel il répond aussitôt. « Et qu'on ne dise pas, remarque-t-il, que l'homme qui commet la fornication avec telle personne peut pourvoir suffisamment à l'éducation de l'enfant ». Il se peut, en effet, qu'en tel cas particulier la chose puisse se produire. Mais « ce qui tombe sous la détermination de la loi doit être jugé selon ce qui arrive communément, et non selon ce qui peut arriver en tel cas particulier ». Par cela donc que, de soi, la fornication implique le commerce vague,

elle entraîne, de soi, le dommage de l'enfant; et, pour ce motif, la loi, en ce qu'elle a de plus foncier, même dans l'ordre de la seule raison naturelle, demeure tout ce qu'il y a de plus imprescriptible, sans possibilité d'exception aucune, quels que puissent être les à-côtés de tel ou tel cas particulier.

Nous n'insisterons pas sur la portée immense de la doctrine que vient de nous exposer saint Thomas. Elle est, du seul point de vue de la raison et de la loi naturelle, éclairée de ce que la nature elle-même nous met sous les yeux jusque parmi les animaux sans raison, la condamnation des folles théories tant prônées dans certains milieux, de nos jours, sous le nom d'union libre, mais dont le vrai nom serait plutôt : libre dévergondage.

L'*ad primum* nous donne une excellente explication historique du texte emprunté aux *Actes des Apôtres* et dont l'objection tirait difficulté. « La fornication », dans ce texte, « est jointe à ces autres choses, non qu'elle ait la même raison de coulpe ou de faute, mais en raison de ce que toutes les choses qui se trouvent énumérées là pouvaient être semblablement une cause de discorde entre les Juifs et les Gentils et empêcher l'union parfaite de sentiments. C'est qu'en effet, les Gentils ne tenaient point pour illicite la fornication simple, à cause de la corruption de la raison naturelle; tandis que les Juifs, instruits par la loi divine, la tenaient pour illicite. Quant aux autres choses énumérées dans ce texte, les Juifs les avaient en abomination, en raison de la coutume des observances légales. Aussi bien, les Apôtres les interdirent aux Gentils, non comme étant illicites en soi, mais comme étant en abomination aux Juifs; ainsi que d'ailleurs il a été dit plus haut », quand nous traitions des observances légales (1ª-2ªᵉ, q. 103, art. 4, *ad 3ᵘᵐ*). Ce fut pour un bien de paix et pour ménager la transition du judaïsme à la liberté de l'Évangile, que les Apôtres firent ces prescriptions.

L'*ad secundum* répond à la difficulté tirée du livre d'Osée. « La fornication, déclare saint Thomas, est dite être un péché, en tant qu'elle est contraire à la raison droite. D'autre part, la raison de l'homme est droite, selon qu'elle est réglée par la volonté divine, qui est la première et suprême règle. Il suit de là que si l'homme fait quelque chose d'après la volonté de

Dieu, obéissant à son précepte, ce n'est pas contraire à la raison droite, bien que cela paraisse contraire à l'ordre commun de la raison : pas plus que n'est contraire à la nature ce qui se fait miraculeusement par la vertu divine, bien que cela soit contraire au cours ordinaire de la nature. Par conséquent, de même qu'Abraham ne pécha pas, en voulant mettre à mort son fils innocent, parce qu'il obéit à Dieu, bien que la chose, considérée en elle-même, soit communément contre la rectitude de la raison humaine ; de même aussi Osée ne pécha point, en commettant la fornication par mandat divin. On ne doit même pas, à proprement parler, appeler une telle union du nom de fornication ; bien qu'elle se nomme ainsi en la rapportant au cours ordinaire » des choses. « Aussi bien saint Augustin dit, au livre III des *Confessions* (ch. VIII) : *Lorsque Dieu ordonne quelque chose contre la coutume ou le pacte de n'importe qui, bien que la chose n'ait jamais été faite ainsi, il faut la faire*. Et il ajoute, après : *De même, en effet, que dans les puissances de la société humaine, on doit préférer, dans l'obéissance, la puissance plus grande à la puissance inférieure ; de même, Dieu doit être préféré à tous* ». — Dieu étant le maître de toutes choses, Il peut disposer de toutes choses comme Il lui plaît ; et l'on ne peut jamais dire qu'Il fasse injure à rien ou à personne. — Cf. ce que nous avions déjà dit à ce sujet, à propos de la loi naturelle, 1ᵉ-2ᵉᵉ, q. 94, art. 5, *ad 2ᵘᵐ*.

L'*ad tertium* déclare qu' « Abraham et Jacob approchèrent des servantes » de leurs femmes « sans qu'on puisse parler de fornication : comme il sera vu plus loin, quand il s'agira du mariage (*Supplément*, q. 65, art. 5, *ad 2ᵘᵐ*). — Quant à Juda, il n'est point nécessaire de l'excuser de péché, puisque aussi bien il fut l'auteur de la vente de Joseph » (Genèse, ch. XXXVII, v. 27).

L'*ad quartum* fait observer que « la fornication simple est contraire à l'amour du prochain pour autant qu'elle répugne au bien de l'enfant qui doit naître, ainsi qu'il a été montré (au corps de l'article) : alors qu'on y vaque à l'œuvre de la génération autrement que selon qu'il convient à l'enfant qui doit naître ».

L'*ad quintum* explique le vrai sens du texte de la glose cité par l'objection, qu'il serait aisé de mal entendre. « Par les œuvres de piété, celui qui connaît les faiblesses de la chair, est libéré de la perte éternelle, en tant que par ces sortes d'œuvres il est disposé à obtenir la grâce qui le fera se repentir, et en tant que par ces sortes d'œuvres il satisfait pour le péché de la chair qu'il a commis. Mais non en ce sens que s'il persévère dans le péché de la chair, impénitent, jusqu'à la mort, il soit libéré par les œuvres de piété » ou de miséricorde.

L'*ad sextum* montre la différence essentielle qui existe, au point de vue de la gravité, entre un désordre portant sur l'usage des aliments et un désordre affectant l'acte conjugal. C'est que « d'un seul acte conjugal, un homme peut naître. Il suit de là que le désordre de cet acte, qui empêche le bien de l'enfant à naître, par la nature même de l'acte est un péché mortel. Un acte de manger, au contraire, n'engage pas le bien de toute la vie d'un homme; et c'est pourquoi l'acte de la gourmandise n'est pas, de sa nature, un péché mortel. Il le serait cependant, si quelqu'un, sciemment, mangeait d'une nourriture qui changerait toute la condition de sa vie; comme ce fut le cas en Adam ». — En finissant, saint Thomas répond au dernier mot de l'objection, qui déclarait la fornication simple le plus petit des péchés contre la luxure. « Non, dit saint Thomas, la fornication n'est pas le plus petit des péchés qui sont contenus sous la luxure; car l'union du mari avec sa femme, quand elle se fait par passion, est un péché moindre » que celui de la fornication simple.

Toute fornication est de soi un péché mortel. Car elle est contraire à la charité envers le prochain, étant en opposition directe avec le vrai bien de l'enfant appelé à naître d'un tel commerce. — Devons-nous conclure de là que ce péché de la fornication est le plus grave de tous les péchés. Saint Thomas se pose la question et va la résoudre à l'article qui suit.

Article III.

Si la fornication est le péché le plus grave?

Trois objections veulent prouver que « la fornication est le péché le plus grave ». — La première dit qu' « un péché paraît d'autant plus grave qu'il procède d'une plus grande pente à le commettre. Or, c'est dans la fornication que se trouve la plus grande pente à pécher. Il est dit, en effet, dans la glose, sur la première Épître *aux Corinthiens*, ch. VI (v. 18), que l'ardeur de la passion est au plus haut degré dans la luxure. Donc il semble que la fornication est le péché le plus grave ». — La seconde objection fait observer que « l'homme pèche d'autant plus gravement, qu'il s'attaque à ce qui lui est uni davantage; et c'est ainsi que l'homme pèche plus gravement s'il frappe son père que s'il frappe un étranger. Or, comme il est dit dans la première Épître *aux Corinthiens*, ch. VI (v. 18), *celui qui commet la fornication pèche contre son propre corps*, qui est tout ce qu'il y a de plus uni à l'homme. Donc il semble que la fornication est le péché le plus grave ». — La troisième objection déclare que « plus un bien est grand, plus le péché qui se commet contre ce bien paraît être grave. Or, le péché de fornication paraît être contre le bien de tout le genre humain, ainsi qu'on le voit par ce qui a été dit (art. 2). Il est aussi contre le Christ; selon cette parole de la première Épître *aux Corinthiens*, ch. VI (v. 15) : *Prenant les membres du Christ, j'en ferai les membres d'une prostituée?* Donc la fornication est le péché le plus grave ».

L'argument *sed contra* se réfère à « saint Grégoire », qui « dit (dans ses *Morales*, liv. XXXIII, ch. XII, ou XI, ou XV), que les péchés charnels sont d'une moindre faute que les péchés spirituels ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit que « la gravité d'un péché peut se considérer d'une double manière : ou en raison de lui-même; ou en raison de quelque chose d'ac-

cidentel. En raison de lui-même, la gravité du péché se considère d'après la raison de son espèce qui se mesure au bien auquel le péché s'oppose. Or, la fornication est contraire au bien de l'homme qui doit naître. Il suit de là que selon son espèce elle est plus grave que les péchés qui sont contre les biens extérieurs, comme le vol et autres péchés du même genre; mais elle est moins grave que les péchés qui sont directement contre Dieu et que le péché qui est contre la vie de l'homme déjà né, comme est l'homicide ». — On aura remarqué que saint Thomas mesure la gravité du péché de la fornication, non pas à la nature du bien sensible ou de la jouissance que poursuit celui qui pèche, mais à la nature et au degré du bien que cet acte peccamineux compromet ou exclut directement et par soi.

L'*ad primum* répond que « la pente au péché qui aggrave le péché est celle qui consiste dans l'inclination de la volonté. La pente au péché, au contraire, qui est dans l'appétit sensible, diminue le péché; car plus un homme pèche sous le coup d'une passion plus grande, plus son péché est léger. Or, c'est de cette manière que la pente au péché est la plus grande dans la fornication. De là vient que saint Augustin dit, dans son livre du *Combat chrétien* (Append. au Serm. CCXCIII), que *parmi tous les combats des chrétiens, les plus durs sont les combats de la chasteté, où la lutte est quotidienne et rare la victoire.* Et saint Isidore dit, au livre du *Souverain Bien* (liv. II, ch. XXXIX), que *le genre humain est plus soumis au démon par la luxure que par aucun autre genre de péché;* en ce sens qu'il est plus difficile de vaincre la véhémence de cette passion ».

L'*ad secundum* explique que « celui qui commet la fornication est dit pécher contre son corps, non pas seulement en ce sens que la délectation de la fornication s'achève dans la chair » ou dans le corps, « ce qui a lieu aussi pour la gourmandise; mais aussi parce que celui qui commet la fornication agit contre le bien de son propre corps, amenant d'une façon induc la résolution de sa liqueur séminale, et le souillant, et le mêlant à un autre, également d'une façon induc. Toutefois, il ne suit pas de là que la fornication soit le péché le plus grave; parce

que la raison dans l'homme l'emporte sur le corps; et, par suite, si le péché répugne davantage à la raison, il sera plus grave ».

L'*ad tertium* fait observer que « le péché de la fornication est contre le bien de l'espèce humaine, en tant qu'il empêche la génération particulière d'un individu humain qui doit naître. Or, celui qui participe déjà actuellement l'espèce appartient davantage à la raison de l'espèce que celui qui est seulement homme en puissance. Et, à ce titre, l'homicide est un péché plus grave que la fornication et toutes les autres espèces de la luxure, parce qu'il répugne davantage au bien de l'espèce humaine. — De même, le bien divin est plus grand que le bien de l'espèce humaine. Par conséquent, les péchés qui sont contre Dieu sont aussi plus grands. — Ni on ne peut dire », comme l'insinuait l'objection, « que la fornication soit directement contre Dieu, comme si celui qui commet la fornication se proposait d'offenser Dieu; ce n'est que par voie de conséquence qu'il encourt cette offense, comme il arrive en tout péché mortel. D'ailleurs, si les membres de notre corps sont les membres du Christ, notre esprit aussi ne fait qu'un avec Lui; selon cette parole de la première Épître *aux Corinthiens*, ch. VI (v. 17) : *Celui qui adhère à Dieu, est un même esprit avec Lui.* D'où il suit que les péchés spirituels sont contre le Christ plus encore que la fornication ». — On voit, par ces lumineuses explications, comment doit s'apprécier la gravité du péché de fornication sous quelque aspect qu'on le considère.

La fornication n'est pas le plus grave de tous les péchés. Elle est même, dans l'ordre des péchés de luxure, l'une des espèces qui sont le moins graves. — A l'occasion de cette première espèce des péchés de luxure, saint Thomas se pose deux questions fort importantes au point de vue moral. C'est de savoir si les baisers, les attouchements et autres choses de ce genre peuvent avoir la raison de péché mortel; et, secondement, si la pollution nocturne est un péché. — Le premier point va faire l'objet de l'article qui suit.

Article IV.

Si dans les attouchements et les baisers consiste le péché mortel ?

Trois objections veulent prouver que « dans les attouchements et les baisers ne consiste pas le péché mortel ». — La première arguë de ce que « l'Apôtre, dans l'épître *aux Éphésiens*, ch. v (v. 3), dit : *La fornication, et l'impureté quelle qu'elle soit, ou l'avarice, qu'on ne les nomme même point parmi vous ; comme il convient à des saints.* Puis, il ajoute (v. 4) : *ou la turpitude* ; et la glose dit comme dans les baisers et les embrassements ; *ou la plaisanterie galante*, comme sont les paroles flatteuses ; *ou la bouffonnerie*, qui est appelée par les sots du nom d'esprit ou de jovialité. Ensuite, il ajoute (v. 5) : *Car, sachez-le bien et comprenez qu'aucun de ceux qui commettent la fornication, ou l'impureté, ou l'avarice, qui est le culte des idoles n'a d'héritage dans le Royaume du Christ et de Dieu.* Dans ce texte, l'Apôtre ne parle plus de la turpitude, ni des plaisanteries, ni de la bouffonnerie. Donc ces choses-là ne sont pas des péchés mortels ». — La seconde objection rappelle que « la fornication est dite être un péché mortel, du fait que par elle est empêché le bien de l'enfant à naître et à éduquer (cf. art. 2). Or, à cela ne font rien les baisers, les attouchements, et les embrassements. Donc en ces choses-là il n'arrive pas que le péché mortel se trouve ». — La troisième objection dit que « les choses qui en elles-mêmes sont des péchés mortels ne peuvent jamais être bien faites Or, les baisers et les attouchements et les autres choses de ce genre peuvent quelquefois se faire sans péché. Donc ces choses-là ne sont pas en elles-mêmes des péchés mortels ».

Nous avons ici deux arguments *sed contra*. — Le premier fait observer qu' « un regard de convoitise est chose moindre qu'un attouchement, un embrassement ou des baisers. Or, le regard de convoitise est un péché mortel ; selon cette parole que nous lisons en saint Matthieu, ch. v (v. 28) : *Celui qui aura*

regardé une femme en la convoitant, a déjà commis l'adultère avec elle dans son cœur. Donc, à plus forte raison, le baiser passionné et les autres choses de ce genre sont des péchés mortels ». — Le second argument *sed contra* est un texte de « saint Cyprien », qui « dans sa lettre *à Pomponius, sur la virginité* (ép. LXII), dit : *Assurément ce qui est l'acte sexuel lui-même, ou les embrassements, ou les propos et les baisers, et le fait honteux de dormir ensemble, combien tout cela n'accuse-t-il pas de déshonneur et de crime.* Donc, par ces choses-là, l'homme se rend coupable de crime, c'est-à-dire de péché mortel ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond qu'une chose est dite être péché mortel d'une double manière. — D'abord, selon son espèce. De cette sorte, les baisers, les embrassements, les attouchements ne désignent point, dans leur concept, un péché mortel. Ces choses-là peuvent se faire, en effet, sans passion coupable, soit en raison de la coutume du pays, soit pour quelque nécessité ou toute autre cause raisonnable. — D'une autre manière, une chose est dite être péché mortel en raison de sa cause. C'est ainsi que celui qui donne l'aumône pour entraîner quelqu'un dans l'hérésie pèche mortellement, en raison de son intention corrompue. Or, il a été dit plus haut (1ae-2ae, q. 74, art. 8), que le consentement à la délectation du péché mortel est un péché mortel, et non pas seulement le consentement à l'acte. Puis donc que la fornication est un péché mortel, et à plus forte raison les autres espèces de la luxure, il s'ensuit que le consentement à la délectation d'un tel péché est un péché mortel, et non pas seulement le consentement à l'acte. Par conséquent, si les baisers, les embrassements et autres choses de ce genre se font en vue de cette délectation, il s'ensuit que tout cela constitue des péchés mortels. Et ce n'est qu'alors qu'on les dit passionnés. Donc toutes ces choses-là, pour autant qu'elles procèdent de la passion, constituent des péchés mortels ».

Dans les *Questions disputées, du Mal*, q. 15, art. 4, nous trouvons un surcroît d'explication, touchant le point si délicat qui nous occupe, qu'il nous paraît bon de reproduire ici. — « La délectation qui suit la pensée en raison de la chose à la-

quelle on pense, dit saint Thomas, se ramène au même genre que la délectation » extérieure sensible causée par la réalisation « de l'acte extérieur. Elle sera donc, selon son espèce, affectée du même désordre qui affectera la délectation extérieure, quand celle-ci est désordonnée. Si donc la délectation extérieure est une délectation de péché mortel, la délectation intérieure elle aussi », ou le plaisir intérieur que l'on prend à penser à la chose qui cause cette délectation extérieure, « considérée en elle-même et d'une façon absolue », ou selon son espèce, « sera du genre de péché mortel. D'autre part, toutes les fois que la raison se soumet au péché mortel en l'approuvant, le péché mortel intervient. La raison, en effet, sort de la rectitude de la justice, quand elle se soumet à l'iniquité en l'approuvant. Et, précisément, la raison se soumet à cette délectation perverse, quand elle y consent » délibérément. « C'est même là la première sujétion qui fait qu'elle s'y soumet ; et de cette sujétion il s'ensuit parfois qu'elle choisit l'acte lui-même désordonné, afin d'avoir cette délectation d'une manière plus parfaite ; et selon qu'elle tend à des désordres plus nombreux afin d'obtenir cette délectation, elle progresse d'autant plus dans le péché : toutefois, la première racine de tout ce progrès » dans le mal du péché « sera ce consentement par lequel elle a accepté la délectation ; aussi bien est-ce là que le péché mortel commence. Il suit de là que tout ce que l'homme fait en vertu du consentement à une telle délectation, à l'effet de nourrir cette délectation ou de l'entretenir, comme sont », dans l'ordre des choses de la luxure, « les actes honteux, ou les baisers passionnés, ou toute autre chose de ce genre, tout cela est péché mortel ».

Nous voyons, par cette lumineuse explication, que la raison de péché mortel, en ces sortes d'actes extérieurs, provient tout entière du consentement à la délectation, non seulement extérieure, et en vue de la provoquer ou de l'amener, car, dans ce cas, le péché mortel ne saurait être douteux, mais même purement intérieure, et à l'effet de l'entretenir ou de s'en nourrir et de l'accroître.

Une proposition condamnée par le pape Alexandre VII, le 18 mars 1666, vient confirmer pleinement cette doctrine. La

proposition disait : « Cette opinion est probable, qui affirme être seulement péché véniel, le baiser donné ou reçu pour la délectation charnelle et sensible (ou sensuelle), qui résulte du baiser, étant exclu le péril d'un consentement ultérieur et de la pollution ». — Par conséquent, même en excluant le péril d'un consentement à autre chose et le danger de la pollution, le fait du baiser pour le plaisir du baiser lui-même, si on recherche ce plaisir dans l'ordre des choses sensuelles et sexuelles, constitue un péché qu'on n'a pas le droit de tenir pour seulement véniel.

Nous pouvons, à la lumière de ces textes, formuler ainsi la saine doctrine morale sur le point très délicat et si important qui nous occupe. — Les baisers, les embrassements, et autres choses de ce genre, à les prendre selon leur être propre ou en soi, ne sont ni chose mauvaise ni chose bonne, au point de vue moral. Tout cela peut être chose bonne, quand une raison de nécessité ou de coutume honnête, ou de charité, le commande ou le légitime et le justifie. Mais tout cela peut aussi être mauvais. Ce sera gravement mauvais et avec le caractère de péché mortel, si c'est ordonné à provoquer ou à amener la délectation charnelle extérieure, en dehors des lois du mariage, qui, seules, peuvent la rendre honnête. Mais ce sera, aussi, gravement mauvais et avec le caractère de péché mortel, si, tout en excluant le dessein positif d'arriver à la délectation charnelle extérieure, tout cela provient du consentement à la délectation intérieure et a pour objet de nourrir ou d'entretenir cette délectation intérieure formellement et délibérément consentie. Que si cela se produisait, en dehors de cette malice formelle et sans procéder de cette délectation intérieure coupable, mais par une sorte de légèreté ou de trop grande facilité de rapports extérieurs, provenant d'une trop grande pente aux choses demi-sensuelles, et par manque d'austérité ou de réserve prescrite par une parfaite vertu de tempérance ou de modestie, dans ce cas toutes ces choses pourraient n'avoir que la raison de péché véniel, à moins que certaines circonstances de personnes, ou de temps, ou de lieux, ne fissent que s'y trouvât jointe quelque raison de scandale.

L'*ad primum* dit que « l'Apôtre n'a point rappelé », dans son second texte, « les trois choses en question, parce qu'elles n'ont la raison de péché qu'en tant qu'elles sont ordonnées aux choses précédentes ».

L'*ad secundum* déclare que « si les baisers et les attouchements ne constituent point par eux-mêmes un empêchement au bien de l'enfant à venir, ils procèdent cependant de la passion, qui est la racine de cet empêchement. Et c'est de là qu'ils tirent leur raison de péchés mortels ».

L'*ad tertium* fait observer que « la raison de l'objection conclut que ces choses-là ne sont point des péchés » en elles-mêmes ou « selon leur espèce ».

Un autre point à examiner, après celui des familiarités dont nous venons de parler, est celui de la pollution nocturne. — Ce va être l'objet de l'article suivant.

Article V.

Si la pollution nocturne est un péché ?

Trois objections veulent prouver que « la pollution nocturne est un péché ». — La première dit que « le mérite et le démérite se produisent autour du même objet. Or, celui qui dort peut mériter ; comme on le voit pour Salomon, qui, pendant son sommeil, obtint du Seigneur le don de sagesse, ainsi qu'il est dit au livre III des *Rois*, ch. III (v. 5 et suiv.), et au livre II des *Paralipomènes*, ch. I (v. 7 et suiv.). Donc, pendant son sommeil, l'homme peut démériter. Et, par suite, il semble que la pollution nocturne est un péché ». — La seconde objection déclare que, « quiconque a l'usage de la raison peut pécher. Or, tandis qu'il dort, l'homme a l'usage de la raison ; car souvent l'homme, dans ses rêves, raisonne et choisit l'un de préférence à l'autre, consentant ou ne consentant pas. Donc, pendant son sommeil, l'homme peut pécher. Et, par suite, le sommeil n'empêche pas que la pollution nocturne ne soit un péché,

étant un péché de sa nature et en raison même de l'acte ». — La troisième objection fait observer que « c'est en vain qu'on reprend ou qu'on instruit celui qui est dans l'impossibilité d'agir selon la raison ou de ne pas agir contre. Or, l'homme, dans son sommeil, est repris et instruit par Dieu ; selon cette parole du livre de Job, ch. XXXIII (v. 15, 16) : *Par des songes, par des visions nocturnes, quand un profond sommeil pèse sur les mortels, alors Il ouvre l'oreille des hommes et les instruit de ses enseignements*. Donc, pendant son sommeil et dans ses rêves, l'homme peut agir selon la raison ou contre la raison ; ce qui constitue l'acte bon ou le péché. D'où il suit qu'il semble que la pollution nocturne est un péché ».

L'argument *sed contra* est un texte fort explicite de « saint Augustin », qui « dit, au livre XII du *Commentaire littéral de la Genèse* (ch. XV) : *L'imagination même qui se produit dans la pensée de celui qui parle, quand elle s'exprime dans la vision du sommeil, en telle sorte qu'on ne distingue plus entre cette union des corps et l'union réelle, fait que la chair s'émeut aussitôt et il s'ensuit ce qui a coutume de s'ensuivre : mais cela se fait sans péché, comme se fait sans péché ce qu'on dit à l'état de veille, alors qu'on avait un juste motif de le dire* ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit que « la pollution nocturne peut se considérer d'une double manière. — D'abord, en elle-même. Et, de la sorte, elle n'a point la raison de péché. Tout péché, en effet, dépend du jugement de la raison ; car même le premier mouvement de la sensualité n'a pas d'être péché sinon en tant qu'il peut être réprimé par le jugement de la raison (cf. 1ª-2ªᵉ, q. 74, art. 3). D'où il suit que si on enlève le jugement de la raison, on enlève aussi la raison de péché. Or, quand on dort, la raison n'a pas son libre jugement : et, en effet, il n'est personne qui dorme et qui ne s'attache à certaines similitudes d'images comme aux choses elles-mêmes ; ainsi qu'on le voit par ce qui a été dit dans la Première Partie (q. 84, art. 8, *ad 2ᵘᵐ*). Aussi bien ce que fait l'homme qui dort et qui n'a pas le libre jugement de la raison, ne lui est pas imputé à faute, pas plus que ce qui est fait par un fou furieux ou un dément. — D'une autre manière, on peut

considérer la pollution nocturne par rapport à sa cause. — Laquelle cause peut être d'une triple sorte. — L'une est corporelle. Lorsque, en effet, la liqueur séminale surabonde dans le corps, ou lorsque cette liqueur se résout, soit par une trop grande chaleur du corps, ou en raison de toute autre commotion, celui qui dort éprouve en songe ce qui a trait à l'émission de cette sorte de liqueur abondante ou en résolution, comme il arrive aussi quand la nature est surchargée de toute autre superfluité, en sorte que parfois se forment dans l'imagination des représentations ayant trait à l'émission de ces superfluités. Si donc la surabondance d'une telle liqueur provient d'une cause coupable, par exemple de l'excès dans le boire ou le manger, dans ce cas la pollution nocturne a raison de faute du côté de sa cause. Mais si la surabondance ou la résolution d'une telle liqueur ne provient pas d'une cause coupable, dans ce cas la pollution nocturne n'est point coupable ni en elle-même ni en raison de sa cause. — Une autre cause de la pollution nocturne peut être une cause intérieure du côté de l'âme; par exemple, si, en raison d'une pensée précédente, il arrive que quelqu'un éprouve la pollution en dormant. Or, la pensée qui a précédé, à l'état de veille, est quelquefois purement spéculative : tel, celui qui, pour une raison d'étude, s'est occupé des péchés de la chair; d'autres fois, elle est accompagnée de certain mouvement affectif, soit de désir et de concupiscence, soit au contaire d'horreur et de dégoût. D'autre part, la pollution nocturne se produit plutôt en raison de la pensée des vices charnels qui a été accompagnée du désir de la concupiscence de ces sortes de délectations; parce que dans ce cas il est resté une certaine trace ou une certaine inclination dans l'âme, en telle sorte que celui qui dort est amené plus facilement dans son imagination à assentir aux actes qui amènent la pollution. En ce sens, Aristote dit, au Livre I de l'*Éthique* (ch. XIII, n. 13; de S. Th., leç. 20), qu'*à mesure que peu à peu certains mouvements passent* de ceux qui veillent à ceux qui dorment, *les images de ceux qui se sont appliqués deviennent meilleures que celles des autres*. Et saint Augustin dit, au livre XII du *Commentaire littéral de la Genèse* (endroit précité), qu'*en raison de la bonne disposition de*

l'âme, certains de ses mérites éclatent même dans son sommeil. Par où l'on voit que la pollution nocturne a raison de faute du côté de sa cause. — Il arrive cependant aussi quelquefois que de la pensée qui a précédé, portant sur les péchés charnels, même si elle a été purement spéculative, ou même accompagnée d'horreur et de dégoût, la pollution s'ensuit pendant le sommeil. Dans ce cas, cette pollution n'a aucunement la raison de faute ni en elle ni dans sa cause. — Enfin, une troisième cause de la pollution nocturne est spirituelle et extrinsèque : lorsque, par exemple, sous l'action du démon certaines représentations imaginatives se produisent en celui qui dort en vue d'un tel effet. Ceci est quelquefois accompagné d'un péché qui a précédé; savoir la négligence de se préparer ou de se prémunir contre les illusions du démon; d'où il vient que le soir on chante (dans l'hymne des *Complies*) : *Réprimez notre ennemi, afin que nos corps ne soient pas souillés.* — D'autres fois, cela se produit sans qu'il y ait aucune faute du côté de l'homme, par la seule méchanceté du démon; comme on lit dans les *Collations* ou Conférences *des Pères* (de Cassien, col. XXII, ch. VI), qu'un religieux éprouvait toutes les fois, aux jours de fête, la pollution nocturne, le démon amenant cela pour l'empêcher de faire la sainte communion ». — Et, après cette analyse si lumineuse et si complète, saint Thomas de conclure : « On voit, par là, que la pollution nocturne n'est jamais un péché; mais que parfois elle est la suite d'un péché précédent ».

L'*ad primum* répond que « Salomon ne mérita point en dormant de recevoir de Dieu la sagesse; mais les pensées de son sommeil furent le signe du désir précédent, en raison duquel sa demande est dite avoir plu à Dieu; comme l'explique saint Augustin au livre XII *du Commentaire littéral de la Genèse* » (endroit précité).

L'*ad secundum* fait observer que « dans la mesure où les facultés sensibles intérieures sont plus ou moins opprimées par le sommeil, en raison du côté trouble ou plus épuré des vapeurs qui montent, dans cette mesure-là l'usage de la raison est plus ou moins empêché quand on dort. Cependant, il est toujours empêché d'une certaine manière, en telle sorte qu'il

ne puisse pas avoir entièrement son libre jugement, ainsi qu'il a été dit dans la Première Partie (q. 84, art. 8, *ad 2um*). Et voilà pourquoi on n'impute pas à péché ce que l'homme fait dans cet état ».

L'*ad tertium* déclare que « la perception de la raison n'est pas empêchée dans le sommeil comme l'est son jugement, lequel se parfait en se référant aux choses sensibles, qui sont les premiers principes de la connaissance humaine. Et voilà pourquoi rien n'empêche que l'homme selon la raison perçoive quelque chose de nouveau quand il dort, soit en raison de ce qu'ont laissé les pensées précédentes mises en rapport avec les images qui se présentent, ou aussi par révélation divine ou par suggestion des anges soit bons soit mauvais ». — On aura remarqué cette dernière réponse de saint Thomas. Jointe au mot du corps de l'article, rappelant la doctrine exposée dans la Première Partie, et où saint Thomas nous disait qu'il n'est personne qui, en dormant, ne s'attache aux représentations de l'imagination comme aux choses elles-mêmes, en raison de l'impossibilité de juger, provenant de ce que les sens sont liés, lesquels peuvent seuls nous fournir les choses sensibles selon leur être réel, où se trouvent pour nous les premiers principes de tous nos jugements, comme vient de nous le dire ici saint Thomas, à l'*ad 3um*, elle nous fournit la réfutation parfaite de l'éternelle objection des sceptiques, renouvelée par Descartes, contre la certitude du témoignage des sens. On dit que nous ne pouvons pas savoir si nos sens ne nous trompent pas, et si, par exemple, ce que nous croyons voir ou entendre à l'état de veille, n'est pas une illusion comme le sont les représentations fantastiques de notre imagination durant le sommeil. Il suffit de répondre que pendant le sommeil on ne doute pas, ni on ne se pose la question de leur réalité, au sujet des représentations de l'imagination. Comme nous l'a dit saint Thomas : « il n'est personne qui ne s'attache, quand il dort, aux représentations de l'imagination comme aux choses elles-mêmes ». Le simple fait donc que l'on se pose la question et qu'on s'assure par l'usage des sens extérieurs de la réalité des choses prouve qu'on ne dort pas ; car, *si l'on dormait, l'on n'aurait même pas la pensée*

de faire ce contrôle. — Et quelle merveilleuse doctrine de bon sens, que celle qui ramène tout, quand il s'agit de nous, en fait de réalité première nous permettant de tout juger dans l'ordre de l'être ou de la réalité, à ces réalités d'ordre sensible que nos sens saisissent. Aussi bien n'est-il pas vrai que nous avons tout dit, quand nous avons dit : Je le vois, je le touche!

Après avoir étudié la première des espèces de la luxure en elle-même et quant à ce qui devait immédiatement être étudié à son occasion, saint Thomas passe à la seconde de ces espèces qui s'appelle le stupre. Elle va faire l'objet de l'article qui suit.

Article VI.

Si le stupre doit être assigné comme une des espèces de la luxure?

Trois objections veulent prouver que « le stupre ne doit pas être assigné comme une des espèces de la luxure ». — La première fait observer que « le stupre implique la *défloration illicite des vierges*, comme il est marqué dans les Décrets, Cause XXXVI, q. I (appendice de Gratien au can. *Lex illa*). Or, ceci peut arriver entre un homme qui n'est lié à personne et une jeune fille qui ne l'est pas non plus; chose qui est le propre de la fornication. Donc le stupre ne doit pas être assigné comme une espèce de luxure distincte de la fornication ». — La seconde objection est un mot de « saint Ambroise », qui « dit, au livre *des Patriarches* (*D'Abraham*, liv. I, ch. IV) : *Que personne ne se flatte des lois des hommes : tout stupre est un adultère.* Or, les espèces qui se contredivisent ne sont pas contenues l'une sous l'autre. Puis donc que l'adultère est une espèce de la luxure, il semble que le stupre ne peut pas en être une autre ». — La troisième objection déclare que « faire injure à quelqu'un semble appartenir à l'injustice plutôt qu'à la luxure. Or, celui qui commet le stupre, fait injure à un autre, savoir au père de la jeune fille qu'il corrompt, lequel peut *se souvenir de son injure* (Gratien, endroit précité), et intenter une action pour

injure, contre l'auteur du stupre. Donc le stupre ne doit pas être donné comme une espèce de la luxure ».

L'argument *sed contra* dit que « le stupre consiste proprement dans l'acte sexuel qui déflore une vierge. Puis donc que la luxure porte proprement sur les choses sexuelles, il semble que le stupre est une espèce de la luxure ».

Au corps de l'article, saint Thomas formule ce principe, que « partout où se rencontre, à l'endroit de la matière de quelque vice, une difformité spéciale, il faut placer là une espèce déterminée de ce vice. Or, la luxure est le péché qui porte sur les choses sexuelles, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 153, art. 1). D'autre part, au sujet de la jeune fille vierge existant sous la garde du père, se rencontre une certaine difformité spéciale, si on la corrompt. Cette difformité se rencontre soit du côté de la jeune fille, qui, étant violée, sans que soit intervenu aucun contrat précédent ayant trait au mariage, se trouve empêchée de contracter un mariage légitime et mise sur la voie de la prostitution, d'où elle était détournée par le désir de ne point perdre le signe de sa virginité. Elle se rencontre aussi du côté du père qui a la sollicitude de sa garde; selon cette parole de l'*Ecclésiastique*, ch. XLII (v. 11) : *A l'égard d'une fille portée à la luxure, exerce une sévère vigilance, de peur qu'elle ne fasse de toi la risée de tes ennemis*. Il suit de là que manifestement le stupre, ou la défloration illicite des jeunes filles vierges, vivant sous la garde de leurs parents, est déterminément une espèce de la luxure ».

L'*ad primum* répond que « si la jeune fille vierge est libre du lien matrimonial, elle n'est pas libre toutefois du pouvoir de son père. Elle a aussi un empêchement spécial à l'endroit de l'acte sexuel qui est celui de la fornication ; et c'est le signe ou le sceau de la virginité, qui ne doit être enlevé que par le mariage. Il suit de là que le stupre n'est pas la simple fornication; celle ci impliquant *l'acte sexuel avec des prostituées* ou des femmes déjà corrompues : comme on le voit par la glose, à propos de la seconde Épître *aux Corinthiens*, ch. XII (v. 21), sur ces mots : *Ceux qui n'auront pas fait pénitence de leur impureté et de leur fornication*, etc. ».

L'*ad secundum* explique que « saint Ambroise, dans le passage précité, prend le stupre en un autre sens, selon que d'une façon générale il désigne tout péché de luxure. Aussi bien appelle-t-il du nom de stupre, en cet endroit, le rapport de l'homme marié avec toute autre femme que la sienne. Cela ressort de ce qu'il ajoute : *Ce qui n'est point permis à la femme ne l'est pas au mari.* Et c'est aussi de cette manière qu'est pris le stupre, dans le livre des *Nombres*, ch. v (v. 18), où il est dit : *Si l'adultère est caché et qu'on ne puisse le prouver par des témoins, parce que la femme n'a pas été prise dans le fait du stupre*, etc. ».

L'*ad tertium* fait observer que « rien ne s'oppose à ce qu'un péché devienne plus difforme en raison d'un autre péché qui lui est joint. Or, le péché de la luxure devient plus difforme en raison du péché de l'injustice; car la concupiscence paraît être plus désordonnée quand elle ne laisse point ce qui plaît même pour éviter une injustice. D'autre part, c'est une double injustice, que le stupre entraîne après lui. — L'une, du côté de la jeune fille; car, s'il ne la violente pas, cependant il la séduit : et pour autant il est tenu de la compenser. C'est pourquoi il est dit, dans l'*Exode*, ch. XXII (v. 16, 17) : *Si un homme séduit une vierge qui n'est pas fiancée, et a commerce avec elle, il paiera sa dot et la prendra pour femme. Si le père refuse de la lui accorder, le séducteur paiera l'argent qu'on donne pour la dot des vierges.* L'autre injure est faite au père de la jeune fille. Aussi bien le séducteur est-il tenu à une peine à son endroit. Il est dit, en effet, dans le *Deutéronome*, ch. XXII (v. 28, 29) : *Si un homme rencontre une jeune fille vierge non fiancée, la saisit et a commerce avec elle, et que la chose vienne en jugement, l'homme qui a fait cela donnera au père de la jeune fille cinquante sicles d'argent, et elle sera sa femme ; et, parce qu'il l'a déshonorée, il ne pourra pas la renvoyer, tant qu'il vivra.* Et cela, *pour qu'il ne paraisse pas en avoir fait son jouet*, comme le dit saint Augustin (Questions *sur le Deutéronome*, q. XXXIV). — Nous voyons, par cette réponse, que du côté où le stupre implique l'injustice, et dans la mesure même où il l'implique, il entraîne après lui l'obligation de réparer le dommage causé par lui.

Une troisième espèce de luxure est désignée sous le nom de rapt. C'est d'elle que nous devons nous occuper maintenant. Elle va faire l'objet de l'article qui suit.

Article VII.

Si le rapt est une espèce de la luxure, distincte du stupre?

Quatre objections veulent prouver que « le rapt n'est pas une espèce de la luxure, distincte du stupre ». — La première est un texte de « saint Isidore », qui « dit, au livre des *Étymologies* (liv. V, ch. xxvi), que *le stupre, c'est-à-dire le rapt, est proprement l'acte sexuel illicite, ainsi appelé du mot corrompre; aussi bien celui qui commet le rapt jouit du stupre.* Donc il semble que le rapt ne doit pas être assigné comme une espèce de la luxure, distincte du stupre ». — La seconde objection fait observer que « le rapt semble impliquer une certaine violence. Il est dit, en effet, dans les Décrets, Cause XXXVI, q. 1 (Appendice de Gratien au can. *Lex illa*), que *le rapt se commet, quand on enlève par la violence une jeune fille de la maison de son père pour en faire sa femme après l'avoir violée.* Or, qu'on fasse violence à quelqu'un, c'est chose accidentelle par rapport à la luxure, laquelle porte de soi sur le plaisir de l'acte sexuel. Donc il semble que le rapt ne doit pas être assigné comme une espèce déterminée de la luxure ». — La troisième objection dit que « le péché de la luxure a son remède dans le mariage; nous lisons, en effet, dans la première Épître *aux Corinthiens*, ch. vii (v. 2) : *En raison de la fornication, que chacun ait sa femme.* Or, le rapt empêche le mariage, qui ne peut venir après. Il est dit, en effet, dans un concile de Meaux (*Cap. Caroling.*, liv. VII, c. 395) : *Il nous a plu que ceux qui enlèvent les femmes, ou qui les volent, ou qui les séduisent, ne les aient en aucune manière pour femmes, bien qu'ils les aient reçues dans la suite en mariage avec le consentement des parents.* Donc le rapt n'est pas une espèce déterminée de la luxure, distincte du stupre ». — La quatrième objection déclare que « l'homme

peut avoir commerce avec son épouse sans se rendre coupable du péché de luxure. Or, il peut y avoir rapt, si quelqu'un enlève, par la force, sa femme de la maison de ses parents et a commerce avec elle. Donc le rapt ne doit pas être assigné comme une espèce déterminée de la luxure ».

L'argument *sed contra* nous redit que « *le rapt est un rapport sexuel illicite*, comme le marque saint Isidore (cf. obj. 1). Or, ceci appartient au péché de la luxure. Donc le rapt est une espèce de la luxure ».

Au corps de l'article, saint Thomas précise que « le rapt, au sens où nous en parlons maintenant, est une espèce de la luxure. Parfois, il se rencontre avec le stupre; parfois, on a le rapt sans le stupre; et parfois, on a le stupre sans le rapt. Ils se rencontrent, quand un homme use de violence à l'endroit d'une jeune fille vierge pour la déflorer d'une manière illicite. Cette violence atteint quelquefois la jeune fille elle-même et son père; quelquefois, elle atteint le père, mais non la jeune fille, comme si elle-même consent à être enlevée, par la force, de la maison de son père. Il y a encore une autre différence dans la violence du rapt. C'est que parfois la jeune fille est enlevée, par la force, de la maison de son père, et violentée aussi dans l'acte où on abuse d'elle; d'autres fois, bien qu'elle soit enlevée, par la force, de la maison de son père », et sans qu'elle y consente, « ensuite elle n'est pas violentée dans l'acte sexuel, mais elle y consent, qu'il s'agisse de l'acte sexuel par mode de fornication, ou qu'il s'agisse de cet acte accompli dans le mariage. Mais, en quelque manière que la violence se produise, la raison de rapt demeure. — Le rapt se trouve aussi sans le stupre : ainsi en est-il quand on enlève une veuve ou une jeune fille déjà déflorée. Et c'est pourquoi le pape Symmaque (cf. can. *Raptores*, chap. XXXVI, q. 11) dit : *Ceux qui enlèvent les veuves et les vierges, en raison de l'énormité d'un tel crime, nous les détestons et les désavouons.* — Quant au stupre sans le rapt, on le trouve lorsque l'homme déflore illicitement une jeune fille vierge, sans que la violence intervienne ».

L'*ad primum* dit que « le rapt intervenant le plus souvent en même temps que le stupre, à cause de cela il arrive parfois

que l'un est mis pour l'autre », bien que cependant ils soient chose distincte et qu'ils forment deux espèces différentes dans l'ordre de la luxure.

L'*ad secundum* déclare que « le fait d'user de violence paraît procéder de la grandeur de la concupiscence, d'où il résulte que l'homme ne se détourne pas du péril d'user de violence ».

L'*ad tertium* répond qu' « il faut parler autrement du rapt des jeunes filles qui sont fiancées à d'autres, et autrement du rapt des jeunes filles qui ne sont pas fiancées à d'autres. Les premières doivent être rendues à leurs fiancés, qui, en vertu des fiançailles, ont un droit sur elles. Les autres doivent être remises d'abord au pouvoir de leur père ; ensuite, on peut, du consentement des parents, les prendre licitement pour femmes. Agir autrement », et les prendre pour femmes tout de suite, « ferait que le mariage serait contracté illicitement : celui, en effet, qui a enlevé une chose est tenu de la rendre. Toutefois, le rapt ne dirime pas le mariage déjà contracté, bien qu'il empêche de le contracter ». L'Église, dans son Code, a formulé, au canon 1074, les trois règles suivantes, en ce qui concerne le rapt et le mariage. « Entre l'homme, auteur du rapt, et la femme enlevée en vue du mariage, tant que cette femme demeure au pouvoir de l'auteur du rapt, il ne peut y avoir entre eux aucun mariage qui tienne. — Que si la femme enlevée, séparée de l'auteur du rapt et placée en un lieu sûr et libre, consent à l'avoir pour mari, l'empêchement cesse. — Pour ce qui touche à la nullité du mariage, est assimilée au rapt la détention violente de la femme, savoir quand l'homme, en vue du mariage, détient, par la force, la femme dans le lieu où elle demeure ou dans celui où elle était venue librement ».

Saint Thomas ajoute, dans sa réponse, que « ce qui est dit dans le concile dont parlait l'objection avait été marqué ainsi en haine du crime qu'est le rapt, mais c'est abrogé. Aussi bien, saint Jérôme enseignait-il le contraire (Can. *Tria legitima*, c. XXXVI, q. II) : *Nous lisons dans les Écritures*, dit-il, *qu'il y a trois cas où le mariage est légitime : d'abord, quand une vierge chaste est donnée dans sa virginité à un homme légitimement ; ensuite, quand une jeune fille rencontrée dans la cité par un homme*

qui lui fait violence, si le père y consent, cet homme dotera la jeune fille selon que le père l'aura marqué et il donnera le prix de sa virginité; troisièmement, quand elle lui est enlevée et donnée à un autre par la volonté du père. — On peut entendre aussi le canon du concile des jeunes filles qui sont fiancées à d'autres; alors surtout que les paroles du concile sont au présent ». — Nous venons de voir la législation actuelle de l'Église au sujet du rapt ou de tout ce qui lui ressemble, déclarant nul tout mariage qui se fait avant que la personne, objet du rapt ou de la détention, n'ait été rendue à sa pleine et entière liberté; mais faisant disparaître cet empêchement au mariage, dès que la personne enlevée ou détenue et rendue à la liberté, consent elle-même, selon qu'elle a le droit d'y consentir, au mariage avec l'auteur du rapt ou de la détention.

L'*ad quartum* fait observer que « l'époux, du fait des épousailles, a un certain droit sur son épouse. Il péchera donc, s'il use de violence pour l'enlever, mais il sera excusé du crime de rapt. Aussi bien le pape Gélase dit (Can. *Lex illa*, c. XXXVII, q. II; c. XXXCI, q. I) : *Cette loi des anciens Princes disait que le rapt avait été commis là où une jeune fille, au sujet de laquelle rien n'avait été conclu, était enlevée par la violence* ».

Après la fornication, le stupre et le rapt, vient l'étude de la quatrième espèce de la luxure qui est l'adultère. Cette étude va faire l'objet de l'article qui suit.

Article VIII.

Si l'adultère est une espèce déterminée de la luxure distincte des autres?

Trois objections veulent prouver que « l'adultère n'est pas une espèce déterminée de la luxure, distincte des autres ». — La première arguë du mot même d'adultère. « L'adultère (en latin *adulterium*) se dit de ce que l'homme approche d'une autre femme (*ad alteram*) que la sienne; comme le note une cer-

taine glose au sujet de l'*Exode* (cf. S. Augustin, serm. II). Or, la femme autre que la sienne peut être de diverses conditions; par exemple, jeune fille vierge sous la garde de ses parents, ou prostituée, ou de toute autre condition. Donc il semble que l'adultère n'est pas une espèce de la luxure, distincte des autres ». — La seconde objection est un texte de « saint Jérôme », qui « dit (Contre Jovinien, liv. I), qu'*il n'importe quelle est la cause qui fait qu'un homme déraisonne. Aussi bien Xixte le Pythagoricien : L'adultère*, dit-il, *est celui qui aime sa femme d'un amour trop ardent*. Et, pour la même raison, l'adultère se dira à l'endroit de n'importe quelle autre femme. Or, en toute espèce de luxure, il y a un amour qui est trop ardent. Donc l'adultère se trouve en toute espèce de luxure. Et, par suite, on ne doit pas en faire une espèce distincte ». — La troisième objection dit que « là où se trouve une même raison de difformité, là ne semble pas être une autre espèce de péché. Or, dans le stupre et l'adultère semble exister la même raison de difformité; parce que, de part et d'autre, on viole une femme qui est sous le pouvoir d'un autre. Donc l'adultère n'est pas une espèce déterminée de la luxure, distincte des autres ».

L'argument *sed contra* cite comme de « saint Léon, Pape » (saint Augustin, *du Bien Conjugal*, ch. IV; cf. Appendice de Gratien au can. *Illae autem*, c. XXXII, q. V), un texte où il est « dit que *l'adultère se commet, lorsque, sous le coup de sa propre passion ou cédant à la passion d'autrui, on fait l'acte sexuel avec un autre ou avec une autre à l'encontre du pacte conjugal*. Or, ceci implique une difformité spéciale de la luxure. Donc l'adultère est une espèce déterminée de la luxure ».

Au corps de l'article, saint Thomas explique que « l'adultère, comme le nom même le porte, est *l'accès à un lit étranger* (en latin *accessus ad alienum torum;* appendice de Gratien au can. *Lex illa*, c. XXXVI, q. I). Or, en cela, celui qui pèche le fait doublement contre la chasteté et contre le bien de la génération humaine : d'abord, en tant qu'il approche d'une femme qui ne lui est pas unie par le mariage, chose requise pour le bien de son propre enfant à élever; ensuite, parce qu'il approche d'une femme unie à un autre par le mariage, ce qui em-

pèche le bien de l'enfant d'autrui. Et la raison est la même pour la femme mariée qui commet le péché d'adultère. Aussi bien est-il dit dans l'*Ecclésiastique*, ch. XXIII (v. 32, 33) : *Toute femme qui abandonne son mari pèche : car, d'abord, elle désobéit à la loi du Très-Haut*, dans laquelle se trouve ce précepte : Tu ne commettras pas d'adultère; *ensuite, elle abandonne son mari*, en quoi elle agit contre le bien de l'enfant du mari; *enfin, elle se rend coupable de fornication dans l'adultère, se donnant des enfants d'un sang étranger*, ce qui est contre le bien de son enfant à elle. De ces trois choses, la première est commune à tout péché mortel; mais les deux autres appartiennent spécialement à la difformité de l'adultère. D'où il suit manifestement que l'adultère est une espèce déterminée de la luxure, ayant une difformité spéciale dans l'ordre des actes sexuels ».

L'*ad primum* fait observer que « celui qui a une femme, s'il approche d'une autre, commet un péché, qui peut tirer son nom : ou en raison de lui qui le commet, et de ce chef, c'est toujours un adultère, car il agit contre la foi du mariage; ou en raison de la femme de laquelle il approche. De ce dernier chef, son péché est quelquefois un adultère, comme si, étant marié, il approche de la femme d'un autre; quelquefois, il a la raison de stupre, ou de quelque autre péché, selon les diverses conditions de la femme de laquelle il approche. Car il a été dit plus haut (art. 1), que les espèces de la luxure se prennent selon les diverses conditions des femmes », qui en sont l'objet.

L'*ad secundum* rappelle que « le mariage est spécialement ordonné au bien de l'enfant à naître, ainsi qu'il a été dit (art. 2). Or, l'adultère est spécialement contraire au mariage, en tant qu'on y viole la foi du mariage qui est due à la partie conjointe. Et parce que celui qui aime trop ardemment sa femme agit contre le bien du mariage, usant du mariage d'une façon déshonnête, quoiqu'il ne viole pas la foi du mariage, il peut, à cause de cela, d'une certaine manière, être appelé adultère, et plus que celui qui aime trop ardemment une autre femme » en général : car, de soi, ce dernier cas n'implique rien qui soit directement contre le mariage, comme l'implique ce qu'a de déshonnête l'amour trop ardent du mari pour sa femme.

L'*ad tertium* répond que « la femme est dans la puissance du mari comme unie à lui par le mariage; tandis que la jeune fille est sous la puissance du père, comme devant être unie en mariage par lui. Il suit de là que ce n'est point de la même manière que l'adultère est contre le bien du mariage et que le stupre l'est aussi. Et voilà pourquoi on les marque comme des espèces diverses de la luxure ».

Saint Thomas ajoute, en finissant, que « pour toutes les autres questions se rapportant à l'adultère, il en sera traité dans la Troisième Partie, quand il s'agira du mariage ». Nous le trouverons dans le *Supplément*, q. 69, art. 3; q. 70, 72.

Une autre espèce de la luxure est l'inceste. Nous devons nous en occuper maintenant; et c'est l'objet de l'article qui suit.

Article IX.

Si l'inceste est une espèce déterminée de la luxure?

Trois objections veulent prouver que « l'inceste n'est pas une espèce déterminée de la luxure ». — La première dit que « l'*inceste* signifie une privation de la chasteté (en latin *incestus, in castus*). Or, à la chasteté s'oppose dans son universalité la luxure. Donc il semble que l'inceste n'est pas une espèce de la luxure, mais qu'il est dans son universalité la luxure elle-même ». — La seconde objection fait observer que « dans les Décrets, c. XXXVI, q. 1 (Appendice de Gratien au can. *Lex illa*), il est dit que *l'inceste est l'abus des personnes qui nous sont jointes par le sang ou l'affinité*. Or l'affinité diffère de la consanguinité. Donc l'inceste n'est pas une espèce seule de la luxure, mais il en comprend plusieurs ». — La troisième objection fait observer que « ce qui de soi n'implique pas de difformité ne constitue pas une espèce déterminée de vice. Or, approcher des personnes conjointes par le sang ou l'affinité n'est pas de soi chose difforme; sans quoi on ne le pourrait jamais »; et quelquefois la chose est permise. « Donc l'inceste n'est pas une espèce déterminée de la luxure ».

L'argument *sed contra* rappelle que « les espèces de la luxure se distinguent selon les conditions des femmes dont on abuse. Or, dans l'inceste est impliquée une condition spéciale des femmes; car c'est *l'abus des personnes jointes par le sang ou l'affinité*, comme il a été dit. Donc l'inceste est une espèce déterminée de la luxure ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous redonne la grande règle de la distinction des espèces de la luxure. « Comme il a été dit (art. 1, 6), rappelle-t-il, là se trouve nécessairement une espèce déterminée de la luxure, où se trouve quelque chose qui répugne à l'usage normal des choses sexuelles. Or, dans le fait d'user des personnes jointes par le sang ou l'affinité se trouve quelque chose qui ne convient pas à l'union sexuelle, pour une triple raison. — D'abord, parce que l'homme doit naturellement un certain honneur à ses parents, et, par suite, aux autres personnes que le sang unit à lui, comme venant, d'une façon rapprochée, des mêmes parents; au point que, chez les anciens, comme le rapporte Maxime Valère (*Faits et Paroles remarquables*, liv. II, ch. 1, n. 7), il n'était point permis que le fils et le père se baignent ensemble, afin de n'être pas exposés à se voir mutuellement nus. Or, il est manifeste, selon ce qui a été dit (q. 142, art. 4; q. 151, art. 4), que dans les actes sexuels consiste au plus haut point une certaine turpitude contraire aux actes d'hommage à l'endroit des personnes que nous honorons; ce qui fait que les hommes rougissent de ces actes. Et c'est pourquoi il est inconvenant que l'union sexuelle se fasse entre les personnes ainsi rapprochées par le sang ou l'affinité. Cette raison paraît être exprimée dans le *Lévitique*, ch. XVIII (v. 7), où il est dit : *C'est ta mère; tu ne découvriras point sa honte*. Et la même raison est assignée ensuite pour les autres. — Une seconde raison est que les personnes jointes par le sang doivent vivre et converser ou habiter ensemble. Si donc les hommes n'étaient détournés de l'union sexuelle, une trop grande fréquence d'occasions se présenterait à eux de s'unir ainsi; ce qui ferait que les esprits des hommes s'amolliraient trop par la luxure. Et voilà pourquoi, dans l'ancienne loi, ces sortes de personnes sont spécialement l'objet d'une prohibition,

qui devaient, par nécessité, cohabiter et converser ensemble (cf. *Lévitique*, ch. XVIII). — La troisième raison est que, par là, serait empêchée la multiplication des amis. Lorsque, en effet, l'homme prend une femme étrangère, tous les proches de la femme par le sang s'unissent à lui d'une amitié spéciale, comme s'ils étaient sa propre parenté. Aussi bien saint Augustin dit, au livre XV de la *Cité de Dieu* (ch. XVI) : *C'est une excellente loi et raison d'amour et de charité qui a fait que les hommes, pour qui la concorde est utile et bonne, fussent joints par les liens de diverses vicissitudes et qu'elles ne se rencontrent pas d'une seule manière par le même, mais qu'elles se multiplient éparses selon les divers hommes* ». — Saint Thomas fait remarquer qu' « Aristote ajoute une quatrième raison, au livre II de ses *Politiques* (ch. I, n. 15 ; de S. Th., leç. 3) ; et c'est que l'homme aimant naturellement les personnes jointes par le sang, si à cet amour s'ajoutait l'amour qui provient de l'union sexuelle, l'ardeur de l'amour deviendrait trop intense et exciterait trop la passion : chose qui répugne à la chasteté. — Et donc, il est manifeste », conclut saint Thomas, après l'exposé de ces raisons si profondément conformes à la grande honnêteté morale, « que l'inceste », allant très spécialement à l'encontre de cette honnêteté, « est une espèce déterminée de la luxure ».

L'*ad primum* répond que « l'abus des personnes conjointes amènerait au plus haut point la destruction de la chasteté : soit en raison de la fréquence des occasions ; soit aussi à cause du trop grand amour qui en résulterait, ainsi qu'il a été dit. Et voilà pourquoi l'abus de ces personnes s'appelle, par antonomase, l'*inceste* » ou le contraire de la chasteté.

L'*ad secundum* explique que « l'affinité se dit en raison d'une autre personne jointe par le sang. Et, parce que l'une est en raison de l'autre, c'est une même raison qui fait que l'affinité et la consanguinité répugnent à l'union sexuelle ».

L'*ad tertium* apporte une distinction, entre les diverses personnes qui sont jointes par le sang, quant au fait de répugner à l'union sexuelle. « Dans l'union des personnes jointes par le sang, il est quelque chose qui est de soi inconvenant et qui répugne à la raison naturelle ; comme, par exemple, que

l'union se fasse entre les parents et les enfants, dont le rapport de naissance est immédiat et de soi ; car les enfants doivent naturellement l'honneur à leurs parents. Aussi bien Aristote dit, au livre IX de l'*Histoire des Animaux* (ch. XLVII), qu'un cheval, s'étant uni par erreur à sa mère, se précipita lui-même, comme saisi d'horreur, en raison de ce que même chez certains animaux se trouve un respect naturel pour les parents. — Quant aux autres personnes qui ne sont pas jointes par elles-mêmes » ou en ligne directe, « mais par l'ordre qu'elles ont aux mêmes parents, l'indécence n'existe pas de la même manière en raison d'elles-mêmes : la décence ou l'indécence varieront là-dessus selon la coutume et la loi humaine ou divine. C'est qu'en effet, comme il a été dit (art. 2), l'usage des choses sexuelles est soumis à la loi, parce qu'il est ordonné au bien commun. Et c'est pour cela, comme saint Augustin le dit, au livre XV de la *Cité de Dieu* (ch. XVI), que *l'union des frères et des sœurs, plus elle fut recommandable dans l'antiquité, la nécessité y obligeant, plus, dans la suite, elle fut condamnable, la religion la défendant* ».

Aux espèces de la luxure dont nous avons déjà parlé, saint Thomas joint ici tout de suite ce qui a trait au sacrilège qu'il avait mentionné à l'*ad 3um* de l'article premier. Il importait, en effet, de l'étudier directement et en lui-même. Ce va être l'objet de l'article suivant.

ARTICLE X.

Si le sacrilège peut être une espèce de la luxure?

Trois objections veulent prouver que « le sacrilège ne peut pas être une espèce de la luxure ». — La première arguë de ce que « la même espèce ne se trouve pas sous divers genres non subordonnés. Or, le sacrilège est une espèce d'irréligiosité comme il a été vu plus haut (q. 99, art. 2) », laquelle irréligiosité n'a rien de commun avec la luxure. « Donc le sacrilège ne peut pas être assigné comme une espèce de la luxure ». —

La seconde objection remarque que « dans les Décrets, C. XXXVI, q. I (appendice de Gratien au can. *Lex illa*), le sacrilège n'est pas énuméré parmi les autres choses qui sont données comme espèces de la luxure. Donc il semble qu'il n'est pas une espèce de la luxure ». — La troisième objection dit que « comme il arrive que par la luxure on agisse contre une chose sainte » et qu'on la profane ou qu'on la viole, « de même aussi il arrive qu'on le fasse par les autres genres de vices. Or, le sacrilège n'est point marqué comme espèce de la gourmandise ou de tout autre vice de ce genre. Donc il ne doit pas être assigné comme espèce de la luxure ».

L'argument *sed contra* en appelle à « saint Augustin », qui « dit, au livre XV de la *Cité de Dieu* (ch. XVI), que *comme c'est une chose inique de passer la limite des champs par avidité de posséder, de même c'est chose inique de renverser les barrières des mœurs pour satisfaire sa passion sexuelle.* Or, passer la limite des champs dans les choses saintes » et y commettre un vol « est un péché de sacrilège. Donc, pour la même raison, renverser la barrière des mœurs pour satisfaire sa passion sexuelle dans les choses saintes, constitue le vice du sacrilège. Et puisque la passion sexuelle appartient à la luxure, il s'ensuit que le sacrilège est une espèce de la luxure ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « comme il a été dit plus haut (q. 85, art. 3; q. 99, art. 2, *ad 2um*; 1a-2ae, q. 18, art. 6, 7), l'acte d'une vertu ou d'un vice ordonné à la fin d'un autre vice ou d'une autre vertu en reçoit l'espèce; c'est ainsi que le vol commis en vue de l'adultère passe dans l'espèce de l'adultère. Or, il est manifeste que l'observation de la chasteté, selon qu'elle est ordonnée au culte de Dieu, est un acte de la vertu de religion; comme on le voit en ceux qui font et gardent le vœu de virginité, ainsi que le montre saint Augustin au livre de *la Virginité* (ch. VIII). Donc il est manifeste que la luxure aussi, en tant qu'elle viole quelque chose qui appartient au culte divin, se rattache à l'espèce du sacrilège. Et, à ce titre, le sacrilège peut être assigné comme une espèce de la luxure ».

L'*ad primum* s'appuie sur cette doctrine du corps de l'article.

« La luxure, selon qu'elle est ordonnée à la fin d'un autre vice, devient une espèce de ce vice. Et, de la sorte, ce qui est espèce de la luxure peut être aussi espèce de l'irréligiosité comme d'un genre supérieur ».

L'*ad secundum* fait observer que « là », dans le passage du Décret que citait l'objection, « sont énumérées les choses qui, par elles-mêmes, sont des espèces de la luxure. Le sacrilège, au contraire, est une espèce de la luxure, selon que la luxure est ordonnée à la fin d'un autre vice. Et il peut se rencontrer avec diverses espèces de la luxure. Si, en effet, on abuse d'une vierge consacrée à Dieu : en tant qu'elle est l'épouse de Jésus-Christ, c'est un sacrilège par mode d'adultère; en tant qu'elle est sous la garde d'un père spirituel, c'est un certain stupre spirituel; et si l'on ajoute la violence, ce sera un rapt spirituel, qui, du reste, même selon les lois civiles (notait saint Thomas aux beaux temps de la Chrétienté), est puni plus gravement que le rapt ordinaire. Aussi bien l'empereur Justinien dit (Cod. I, III, *des Évêques et des Clercs*, 5) : *Si quelqu'un ose je ne dis pas enlever, mais essayer seulement d'enlever, en vue de se l'unir par le mariage, quelqu'une des vierges consacrées, qu'il soit frappé de la peine capitale* ».

L'*ad tertium* explique que « le sacrilège se commet contre une chose sainte. Or, la chose sainte peut être : ou une personne consacrée à Dieu, dont on désire jouir d'une façon coupable; et, dans ce cas, le sacrilège appartient à la luxure; — ou une chose qu'on désire avoir en sa possession; et, alors, le sacrilège appartient à l'injustice. Le sacrilège peut aussi appartenir à la colère; comme si quelqu'un, mû par la colère, injurie ou frappe une personne consacrée à Dieu. De même, dans l'ordre de la gourmandise, si quelqu'un prend de façon gloutonne ou gourmande un mets sacré, il commet un sacrilège. Cependant le sacrilège est attribué plus spécialement à la luxure, qui s'oppose à la chasteté, à l'observance de laquelle certaines personnes sont spécialement consacrées ». — On aura remarqué cette précision de doctrine sur la possibilité de sacrilège en des matières très diverses et dans l'ordre de vices multiples. Nous avions donné plus haut, dans la *Prima-Secun-*

dae, q. 18, art. 10, 11, les règles qui permettent de distinguer quand et comment la raison de sacrilège revêt le caractère d'espèce ou le caractère de genre dans la subordination ou dans les divers rapports des vices entre eux.

Il ne nous reste plus qu'à traiter du vice qui est la dernière espèce de la luxure. Ce va être l'objet des deux derniers articles de la question présente. Dans le premier, nous traiterons de ce vice lui-même. Dans le second, de sa gravité par comparaison aux autres espèces de la luxure.

Article XI.

Si le vice contre nature est une espèce de la luxure?

Trois objections veulent prouver que « le vice contre nature n'est pas une espèce de la luxure ». — La première en appelle à ce que « dans l'énumération des espèces de la luxure dont il a été déjà parlé » et qui était donnée dans le Décret de Gratien, « il n'est fait aucune mention du vice contre nature. Donc il n'est pas une espèce de la luxure ». — La seconde objection dit que « la luxure s'oppose à la vertu; et, par suite, se trouve contenue sous la malice. Or, le vice contre nature n'est pas contenu sous la malice, mais sous la bestialité, comme on le voit par Aristote au livre VII de l'*Éthique* (ch. v, n. 3, 5; de S. Th., leç. 5). Donc le vice contre nature n'est pas une espèce de la luxure ». — La troisième objection rappelle que « la luxure porte sur les actes ordonnés à la génération humaine, comme il ressort de ce qui a été dit plus haut. Or, le vice contre nature consiste en des actes qui ne peuvent donner suite à la génération. Donc le vice contre nature n'est pas une espèce de la luxure ».

L'argument *sed contra* oppose que « dans la seconde Épître *aux Corinthiens*, ch. XII (v. 21), il est mis au nombre des autres espèces de la luxure, quand il est dit : *Ils n'ont pas fait pénitence de l'impureté, de la fornication, de l'impudicité;* sur quoi la glose dit : *l'impureté, c'est-à-dire, la luxure contre nature* ».

Au corps de l'article, saint Thomas s'appuie encore sur le principe, d'après lequel, « selon qu'il a été dit plus haut (art. 6, 9), là se trouve une espèce déterminée de la luxure, où se rencontre une raison spéciale de difformité qui rend indécent l'acte sexuel. Or, ceci peut se produire d'une double manière. Ou bien, parce que cet acte répugne à la droite raison; et c'est là chose commune à tout vice appartenant à la luxure. Ou bien, parce que, en plus de cela, il répugne à l'ordre naturel de l'acte sexuel qui convient à l'espèce humaine : et c'est là ce qu'on appelle le *vice contre nature*. Ce vice peut se produire de plusieurs manières. — D'une première manière, lorsque, sans union des sexes, on se procure la pollution, pour le plaisir sexuel : ce qui est le péché d'*impureté*, appelé, par quelques-uns, du nom de *mollesse*. — D'une deuxième manière, lorsque l'on se procure ce plaisir par l'union sexuelle avec des êtres d'une autre espèce; ce qui s'appelle *la bestialité*. — D'une troisième manière, lorsqu'on se procure ce plaisir par un rapport ou un acte d'union des sexes mais des sexes qui ne conviennent pas : tel le rapport sexuel des hommes entre eux, ou des femmes entre elles, comme le note l'Apôtre saint Paul dans son épître *aux Romains*, ch. I (v. 26, 27); ce qu'on appelle *le vice de sodomie*. — D'une quatrième manière, lorsqu'on ne garde pas le mode naturel de faire l'acte sexuel : soit qu'on y use d'autre chose que de l'organe voulu; soit qu'on pratique cet acte selon d'autres modes monstrueux et bestiaux ».

L'*ad primum* répond que « dans le passage en question sont énumérées les espèces de la luxure qui ne répugnent pas à la nature humaine. Et voilà pourquoi le vice contre nature se trouve omis ».

L'*ad secundum* explique que « la bestialité diffère de la malice qui s'oppose à la vertu humaine, en raison d'un certain excès mais qui porte sur la même matière. Aussi bien on peut la ramener au même genre ».

L'*ad tertium* fait observer que « le luxurieux n'a point pour but la génération humaine, mais le plaisir attaché à l'usage des sexes : plaisir qu'on peut éprouver sans les actes qui donnent

suite à la génération. Et c'est là ce que l'on recherche dans le vice contre nature ».

Après avoir déterminé ce qu'est le vice contre nature, saint Thomas considère sa gravité parmi tous les autres péchés de luxure. Nous aurons sa pensée en lisant l'article qui suit.

Article XII.

Si le vice contre nature est le plus grand péché parmi les espèces de la luxure?

Quatre objections veulent prouver que « le vice contre nature n'est pas le plus grand péché parmi les espèces de la luxure ». — La première dit qu' « un péché est d'autant plus grand qu'il est plus contraire à la charité. Or, à la charité du prochain semblent être plus contraires l'adultère, le stupre, le rapt, qui font injure au prochain, que les péchés contre nature, par lesquels nul ne nuit à autrui. Donc le péché contre nature n'est pas le plus grand parmi les espèces de la luxure ». — La seconde objection fait remarquer que « ces péchés semblent être les plus graves, qui se commettent contre Dieu. Or, le sacrilège se commet directement contre Dieu; car il tourne à l'injure du culte divin. Donc le sacrilège est un plus grave péché que le vice contre nature ». — La troisième objection déclare qu' « un péché semble être d'autant plus grave qu'il porte sur une personne que nous devons aimer davantage. Or, selon l'ordre de la charité, nous devons aimer les personnes qui nous sont jointes, lesquelles sont souillées par l'inceste, plus que les personnes étrangères, qui, parfois, sont souillées par le péché contre nature. Donc l'inceste est un plus grave péché que le vice contre nature ». — La quatrième objection arguë d'une conséquence qui suivrait de la thèse contraire. « Si le vice contre nature est le plus grave, il semble qu'il sera d'autant plus grave qu'il sera davantage contre nature. Or, ce qui semble être le plus contre nature, c'est le péché d'impureté

ou de mollesse », où le sujet se souille tout seul; « car ce qui paraît être le plus conforme à la nature, c'est que autre soit l'agent et autre le patient. Donc, à ce titre, l'impureté serait ce qu'il y a de plus grave parmi les vices contre nature. Or, ceci est faux. Donc les vices contre nature ne sont pas les plus graves parmi les péchés de luxure ».

L'argument *sed contra* en appelle à « saint Augustin », qui, « dans le livre des *Mariages adultérins* (ou plutôt du *Bien Conjugal*, ch. VIII), dit expressément que *de tous ces péchés*, qui appartiennent à la luxure, *celui qui est le plus mauvais et le pire, c'est celui qui se fait contre nature* ».

Au corps de l'article, saint Thomas formule cette règle de saine et juste appréciation qu' « en tout genre de choses, ce qu'il y a de pire c'est la corruption du principe d'où tout le reste dépend. Or, » poursuit le saint Docteur, formulant une autre règle de la plus haute importance, « la raison a pour principes les choses qui sont selon la nature; car la raison, partant des choses qui sont déterminées par la nature, dispose les autres choses selon qu'il convient. On voit cela, remarque le saint Docteur, tant dans les choses de la spéculation que dans les choses de l'action. Et voilà pourquoi, de même que dans les choses spéculatives, l'erreur qui porte sur ce dont la connaissance est naturellement gravée dans l'homme, est tout ce qu'il y a de plus mauvais et de plus honteux », comme sont les erreurs qui portent sur les mêmes principes; « de même, dans l'ordre de l'action, agir contre ce qui est déterminé par la nature, est la chose la plus mauvaise et la plus honteuse. Puis donc que dans les vices qui sont contre nature, l'homme transgresse ce qui a été déterminé par la nature touchant l'usage des choses sexuelles, de là vient qu'en telle matière ce péché est le plus grave. — Après celui-là, vient l'inceste, qui, comme il a été dit (art. 9), est contraire au respect naturel que nous devons aux personnes conjointes. — Par les autres espèces de la luxure, on va seulement contre ce qui a été déterminé par la raison droite, en s'appuyant toutefois sur les principes naturels. Or, dans cet ordre, cela répugne davantage à la raison, que quelqu'un use des choses sexuelles, non

seulement contre ce qui convient à l'enfant qui doit naître, mais aussi en faisant injure à autrui. Et voilà pourquoi la fornication simple, qui se commet sans qu'on fasse injure à quelqu'autre personne, est la moindre, en fait de gravité, parmi les espèces de la luxure », à la seule exception, comme il a été dit plus haut, art. 2, *ad 6^{am}*, du péché de luxure qui se commet entre époux, par excès de passion. — « D'autre part, c'est une plus grande injure, si quelqu'un abuse d'une femme soumise au pouvoir d'un autre en ce qui est de l'acte de la génération, que s'il abuse d'une femme soumise seulement à un autre pour ce qui est de la garder. Et c'est pourquoi l'adultère est plus grave que le stupre. — Or, soit l'un soit l'autre s'aggrave du fait qu'il s'y ajoute la violence. Aussi bien le rapt d'une vierge est plus grave que le stupre; et le rapt d'une femme mariée, plus grave que l'adultère. — Et, enfin, toutes ces espèces de luxure s'aggravent par la raison de sacrilège, comme il a été dit plus haut (art. 10, *ad 2um*) ».

On ne pouvait mettre en plus vive lumière les rapports de gravité qui peuvent se trouver entre toutes ces multiples espèces de la luxure. Ce tableau nous permet d'apprécier aussi toute la portée des observations faites bien des fois, à propos des préceptes du Décalogue et de la vertu de justice et aussi de la vertu de tempérance, en ce qui touche à la raison de mal perçue naturellement par les divers hommes. Tous perçoivent immédiatement la raison de mal dans l'ordre de l'injustice envers autrui; tandis que la raison de mal inhérente à l'abus de soi-même ou des autres, mais sans raison d'injustice, comme il arrive dans la fornication ou dans les diverses espèces du vice contre nature, peut n'être pas immédiatement perçue de certains hommes; et, cependant, nous venons de le voir par le lumineux exposé du présent article, ces vices-là, surtout le vice contre nature, sont en opposition flagrante, soit avec ce que la droite raison prescrit et dicte en s'appuyant sur les principes naturels, soit même avec ces principes naturels en ce qu'ils ont de plus essentiel. Aussi bien ne saurait-on souligner avec trop de soin la doctrine du présent article, pour réfuter, par la raison elle-même, les théories infâmes qu'une

raison corrompue essaye parfois de mettre au service des passions les plus éhontées.

L'*ad primum*, reprenant d'un mot toute cette admirable doctrine du corps de l'article, nous montre comment, dans l'abus qu'il fait de lui-même, le luxurieux fait injure à l'Auteur de sa nature, et, par conséquent, pèche contre Dieu Lui-même. C'est qu'en effet, « de même que l'ordre de la droite raison a l'homme pour auteur, de même l'ordre de la nature a pour auteur Dieu Lui-même. Il suit de là que dans les péchés contre nature, dans lesquels l'ordre même de la nature est violé » et non pas seulement l'ordre établi par la droite raison en s'appuyant sur les principes naturels, « on fait injure » directement « à Dieu Lui-même, Ordonnateur de la nature. Aussi bien saint Augustin dit, au livre III de ses *Confessions* (ch. VIII) : *Les crimes qui sont contre nature, partout et toujours doivent être détestés et punis, comme furent les crimes des habitants de Sodome :* car si toutes les nations les accomplissaient, elles seraient toutes coupables du même crime au regard de la loi divine, laquelle n'a point fait les hommes pour qu'ils usent d'eux de cette manière-là. Et, en effet, on viole la société qu'on doit avoir avec Dieu, quand, pour satisfaire sa passion, on souille cette même nature dont Il est l'Auteur ». — Et voilà pourquoi ces crimes sont contre la charité, non pas toujours contre la charité envers le prochain, qui peut n'être pas ici en cause, comme le disait l'objection, mais contre la charité envers Dieu, à qui l'on fait personnellement injure, ne respectant pas l'ordre dont Il est Lui-même l'Auteur.

L'*ad secundum* applique ce qui vient d'être dit, à la difficulté de la seconde objection. Car, comme nous venons de le dire, « même les vices contre nature sont contre Dieu. Ils l'emportent même d'autant plus sur la gravité du sacrilège », pris séparément, « que l'ordre établi par Dieu en ce qui est de la nature humaine est antérieur et plus stable que tout ordre surajouté », par un acte libre quelconque, même dans l'ordre de la religion : la nature, en effet, est à la base de tout ; et si elle n'était d'abord, rien de ce qui est surajouté ne saurait être. — Ici encore, et ici toujours, quelle merveilleuse doctrine dans

ces aperçus de saint Thomas, si profonds, si lumineux, et en si parfaite harmonie avec tout ce que la raison et la foi exigent ou enseignent !

L'*ad tertium* fait observer qu' « à chaque individu la nature de son espèce est plus étroitement unie que quelque autre individu que ce puisse être. Et voilà pourquoi » même en raison de l'union dont parlait l'objection, « les péchés qui se font contre la nature de l'espèce sont les plus graves », dans l'ordre des péchés de la luxure.

L'*ad quartum* dit que « la gravité dans le péché se considère plutôt en raison de l'abus de la chose qu'en raison de ce qu'on omet d'en faire l'usage voulu. Et c est pourquoi, parmi les vices contre nature, celui qui tient la dernière place dans l'ordre de la gravité, c'est le péché d'impureté, qui consiste dans la seule omission de l'union sexuelle. — Le plus grave, au contraire, c'est le péché de bestialité, où l'on ne garde pas l'espèce voulue. Aussi bien, sur ce passage de la *Genèse*, ch. XXXVII (v. 2) : *Il accusa ses frères d'un crime affreux*, la glose dit, savoir qu'*ils s'unissaient aux bestiaux*. — Après celui-là, vient le vice de la sodomie, où l'on ne garde pas le sexe voulu. — Et après celui-là, vient le péché où l'on ne garde pas le mode voulu de s'unir. Encore ici, le péché est-il plus grave, si l'on ne s'unit pas selon les organes voulus, que si l'on pèche contre les autres choses qui peuvent avoir trait au mode de s'unir ».

On aura remarqué, au cours de la question que nous venons de lire, avec quelle sérénité et quelles hautes vues de saine raison saint Thomas a su passer au milieu de toutes les horreurs et turpitudes que comprennent les espèces de la luxure, assignant, pour chacune d'elles, le caractère qui la distingue et son degré de gravité, soit en elle-même, soit par rapport aux autres. Il n'est pas inutile de faire observer que les pires hérétiques qui se sont séparés de la foi de l'Église, en même temps qu'ils erraient au plus haut point dans les choses de la foi, tombaient dans les erreurs les plus grossières en ce qui touche aux choses de la luxure.

Les pires d'entre eux se rattachent à l'erreur connue sous le

nom générique d'*antinomisme*. On désigne par là les hérétiques qui ont mal entendu les paroles où l'apôtre saint Paul semble condamner l'ancienne loi et en détourner les fidèles du Christ. Alors que saint Paul ne parlait que de l'abrogation des préceptes cérémoniels de l'ancienne loi, ces hérétiques voulurent l'entendre de la loi morale elle-même, et notamment de ce qui a trait à la luxure : l'homme étant plus porté à ces sortes de désordres, et risquant moins de tomber, à leur sujet, sous les sanctions de la loi humaine. C'est ainsi que les gnostiques avaient pour doctrine l'opposition entre le Dieu de l'Ancien Testament, auteur de la loi, qui était pour eux le Dieu mauvais, et le Dieu de l'Évangile, ou le Dieu bon, venu pour délivrer l'homme de la servitude du Dieu mauvais. Il s'ensuivait que le disciple du Christ était d'autant meilleur qu'il méprisait davantage l'ancienne loi. L'ancienne loi disait, dans son Décalogue : *Tu ne commettras pas d'adultère ; tu ne convoiteras pas.* Ils en concluaient que la convoitise et l'adultère étaient chose bonne. De même, l'ancienne loi disait : *Croissez et multipliez-vous.* Ils en concluaient qu'on devait fuir le mariage et par-dessus tout ses conséquences naturelles, ou la procréation des enfants. Telle fut l'erreur des Manichéens et des sectes plus ou moins dérivées, comme celles des Priscillianistes, des Albigeois, des Vaudois, et autres semblables. — Sous une autre forme et pour d'autres raisons, la doctrine des chefs protestants aboutissait à de semblables désordres. Pour eux, les œuvres ne comptaient pas ; la foi seule justifiait ; de plus, l'homme, après le péché, n'avait plus aucune liberté, et, par suite, il péchait nécessairement. Dès lors, il devenait inutile de lutter contre le péché : il n'y avait plus qu'à s'y livrer, sans autrement s'en préoccuper. — Quant à certaine mauvaise philosophie moderne, issue directement des pires erreurs du naturalisme païen, elle professait et professe que l'on doit suivre la nature : et, par ce mot, elle entend ce qu'il y a de pire dans les plus bas instincts de la nature sensuelle et corrompue.

Toutes ces erreurs disparaissent comme autant de nuées malsaines au soleil de la pure doctrine mise par saint Thomas en si vive lumière ; laquelle proclame que la luxure est un vice

opposé à la vertu de chasteté. Et ce vice consistera toujours à user, en fait, ou en désir, ou en pensée voulue et complaisante, des choses que la nature a ordonnées à la conservation de l'espèce humaine, en vue de la jouissance qui s'y trouve attachée, contrairement à l'ordre naturel ou honnête qui règle l'usage de ces choses-là.

Après avoir étudié ce qui avait trait aux parties subjectives ou aux espèces de la tempérance, savoir l'abstinence et la chasteté, nous devons maintenant considérer ce qui a trait à ses parties potentielles ou à ses vertus annexes. Là-dessus, nous aurons à étudier trois choses : premièrement, la continence (q. 155, 156); secondement, la clémence et la mansuétude (q. 157-159); troisièmement, la modestie (q. 160-169). Au sujet de la continence, nous étudierons : d'abord, la vertu elle-même; ensuite, le vice qui lui est opposé. — L'étude de la vertu de continence va faire l'objet de la question qui suit.

QUESTION CLV

DE LA CONTINENCE

Cette question comprend quatre articles :

1° Si la continence est une vertu ?
2° Quelle est sa matière.
3° Quel est son sujet.
4° De sa comparaison à la tempérance

Article Premier.

Si la continence est une vertu ?

Trois objections veulent prouver que « la continence n'est pas une vertu ». — La première dit que « l'espèce n'entre pas dans une même division avec le genre. Or, la continence entre dans une même division avec la vertu ; comme on le voit par Aristote, au livre VII de l'*Éthique* (ch. I, n. 1, 4 ; ch. IX, n. 5 ; de S. Th., lec. I, 9). Donc la continence n'est pas une vertu ». — La seconde objection déclare que « nul ne pèche en usant de la vertu » ; parce que, selon saint Augustin, au livre du *Libre Arbitre* (liv. II, ch. XVIII, XIX) *la vertu est ce dont personne n'use mal.* Or, l'homme peut pécher en se contenant ; par exemple, s'il désire faire quelque bien et qu'il se contienne pour ne pas le faire. Donc la continence n'est pas une vertu ». — La troisième objection fait observer qu' « il n'est aucune vertu qui détourne l'homme de ce qui est licite, mais seulement de ce qui est illicite. Or, la continence détourne l'homme de ce qui est licite. La glose dit, en effet, sur l'Épître *aux Galates*, ch. V (v. 23), que *par la continence, l'homme s'abstient de choses permises.* Donc la continence n'est pas une vertu ».

L'argument *sed contra* oppose que « tout habitus louable

paraît être une vertu. Or, la continence est de cette sorte. Andronicus dit, en effet (au livre *des Affections*) que *la continence est l'habitus qui ne se laisse pas vaincre par le plaisir*. Donc la continence est une vertu ».

Au corps de l'article, saint Thomas explique que « le mot *continence* est pris d'une double manière par les uns et par les autres. — Il en est, en effet, qui appellent continence, ce par quoi l'homme s'abstient de tout plaisir sexuel; aussi bien l'apôtre saint Paul joint la continence à la chasteté. Ainsi entendue, la continence parfaite principale est la virginité; et la continence secondaire est la viduité. Et, dans ce sens, la raison est la même pour la continence et pour la virginité, dont nous avons dit plus haut qu'elle était une vertu (q. 152, art. 3). — D'autres disent que la continence est ce par quoi un sujet résiste aux désirs mauvais qui sont en lui avec véhémence. C'est de cette manière qu'Aristote entend la continence. Et c'est aussi de cette manière qu'elle est prise dans les *Collations des Pères* (Cassien, coll. XII, ch. x, xi). Entendue en ce sens, la continence a quelque chose de la vertu, pour autant que la raison est ferme et tient contre les passions de manière à ne leur pas céder; toutefois, elle n'atteint pas à la raison parfaite de la vertu morale, qui fait que même l'appétit sensible est soumis à la raison en telle sorte qu'il ne s'élève pas en lui de passion violente contraire à la raison. Et c'est pourquoi Aristote dit, au livre IV de l'*Éthique* (ch. IX, n. 8; de S. Th., leç, 17), que *la continence n'est pas une vertu, mais quelque chose de mixte*, en ce sens qu'elle a quelque chose de la vertu et que d'une certaine manière elle reste en deçà de la vertu. — A prendre cependant, d'une façon plus large, le mot vertu pour désigner tout principe d'œuvre louable, nous pouvons dire que la continence est une vertu ».

L'*ad primum* répond qu' « Aristote met la continence dans une même division avec la vertu », l'opposant à elle, « pour autant qu'elle reste en deçà de la vertu ».

L'*ad secundum* fait observer que « l'homme est proprement » ou en tant qu'homme, « ce qu'il est selon la raison » et par la raison. « Il suit de là qu'un homme est dit *se tenir* ou se

contenir en lui-même, quand il se tient en ce qui convient la raison. D'autre part, ce qui pervertit la raison ne convient pas à la raison. Celui-là donc seulement est dit véritablement continent qui se tient et demeure en ce qui est selon la raison droite; mais non s'il se tient et demeure en ce qui est selon la raison perverse. Or, à la raison droite s'opposent les désirs mauvais; comme aussi à la raison perverse s'opposent les désirs bons. Par conséquent, celui-là est proprement et véritablement continent qui persiste dans la raison droite, s'abstenant des désirs mauvais; et non celui qui persiste dans la raison perverse, s'abstenant des désirs bons; mais celui-ci doit plutôt être dit obstiné dans le mal ». — On aura remarqué cette analyse si fine, et cette description de l'homme *obstiné dans le mal*, qui résiste, par un comble de perversité et de malice, au désir même de faire le bien, non évidemment un bien de surérogation ou à plus forte raison un bien qui serait indiscret, mais un bien qui s'impose et que tout ce qui reste de bon en lui le porterait à accomplir.

L'*ad tertium* déclare que « la glose parle en cet endroit de la continence prise au premier sens, selon que la continence désigne une vertu parfaite, qui non seulement s'abstient des choses bonnes illicites, mais encore de certaines choses licites, moins bonnes cependant, à l'effet de s'appliquer totalement aux choses d'une bonté plus parfaite » : auquel cas, nous l'avons dit, la continence est la même chose que la virginité.

A prendre la vertu dans un sens large, on peut donner ce nom à la continence, bien qu'elle n'atteigne pas à la raison parfaite de la vertu morale. — Mais, même sous cette raison de vertu imparfaite, la continence doit avoir sa matière déterminée. Quelle sera cette matière de la continence : faut-il dire que ce soient les concupiscences des délectations du toucher? Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article II.

Si la matière de la continence est les concupiscences des délectations du toucher?

Cinq objections veulent prouver que « la matière de la continence n'est pas les concupiscences des délectations du toucher ». — La première arguë d'un texte de « saint Ambroise », qui « dit, au livre I des *Devoirs* (ch. XLVI), que *la beauté de la vie peut se définir comme si l'homme qui se contient en tous ses actes en avait la forme parfaite et présentait l'image de l'honnêteté dans son ensemble.* Or, tout acte humain n'appartient pas aux délectations du toucher ». — La seconde objection rappelle que « le nom de *continence* vient de ce que l'homme *se tient* et demeure dans le bien de la raison droite, comme il a été dit (art. préc., *ad 2um*). Or, il est certaines autres passions qui détournent l'homme de la raison droite avec plus de véhémence que ne le font les concupiscences de ce qui plaît selon le sens du toucher : telle la crainte des périls de mort, qui rend l'homme stupide ; et la colère, qui est semblable à la folie, comme le dit Sénèque (*de la Colère*, liv. I, ch. I). Donc la continence ne se dit point proprement à l'endroit des concupiscences des délectations du toucher ». — La troisième objection cite un mot de « Cicéron », qui « dit, au livre II de la *Rhétorique* (ch. LIV), que *la continence est ce par quoi la cupidité est régie par le gouvernement du conseil.* Or, la cupidité se dit plutôt, ordinairement, des richesses, que des choses qui sont délectables au toucher ; selon cette parole de la première Épître *à Timothée*, chapitre dernier (v. 10) : *La raison de tous les maux est la cupidité.* Donc la continence ne porte pas proprement sur les concupiscences des délectations du toucher ». — La quatrième objection fait observer que « les délectations du toucher ne sont pas seulement dans les choses sexuelles, mais aussi dans le boire et le manger. Or, la continence ne se dit ordinairement que par rapport à l'usage des choses sexuelles. Donc sa matière propre n'est pas la concupiscence des délectations du toucher ». — La cinquième objec-

tion note que « parmi les délectations du toucher, il en est qui ne sont pas humaines, mais bestiales : tel celui qui, dans l'ordre du manger, prendrait plaisir à manger de la chair humaine ; et, aussi, dans l'ordre des choses sexuelles, l'abus des bêtes ou des enfants. Or, à l'endroit de ces choses, on ne parle pas de continence, comme il est dit au livre VII de l'*Éthique* (ch. v, n. 4 ; de S. Th., leç. 5) Donc la matière propre de la continence n'est pas les concupiscences des délectations du toucher ».

L'argument *sed contra* en appelle à « Aristote », qui « dit, au livre VII de l'*Éthique* (ch. iv, n. 6; de S. Th., leç. 4), que *la continence et l'incontinence portent sur les mêmes choses que la tempérance et l'intempérance*. Or, la tempérance et l'intempérance portent sur les concupiscences des délectations du toucher, comme il a été vu plus haut (q. 141, art. 4). Donc la continence aussi et l'incontinence portent sur la même matière ».

Au corps de l'article, saint Thomas remarque que « le nom de *continence* implique un certain acte de refréner ; en ce sens que quelqu'un *se tient* pour ne pas suivre les passions. Il s'ensuit que la continence se dit proprement au sujet de ces passions qui poussent à rechercher quelque chose, dans lesquelles il est louable que la raison détourne l'homme de cette poursuite ; et non, proprement, au sujet de ces passions qui impliquent un certain retrait ou le fait de se détourner de quelque chose, comme sont la crainte et autres passions de ce genre ; car en elles il est louable de rester ferme dans la poursuite des choses que la raison prescrit, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 123, art. 1, 3, 4 ; q. 141, art. 3). D'autre part, il faut considérer que les inclinations naturelles sont le principe de toutes celles qui s'y surajoutent, comme il a été dit plus haut (q. préc., art. 12 ; I p., q. 60, art. 2). Par conséquent, les passions poussent avec d'autant plus de véhémence à poursuivre ou à rechercher quelque chose, qu'elles suivent davantage l'inclination de la nature : laquelle incline surtout aux choses qui lui sont nécessaires, soit pour la conservation de l'individu, comme sont les aliments, soit pour la conservation de l'espèce, comme

sont les actes sexuels. Or, les délectations de toutes ces choses appartiennent au toucher. Donc la continence et l'incontinence se disent proprement à l'endroit des concupiscences des délectations du toucher ».

L'*ad primum* fait observer que « comme le nom de tempérance peut s'entendre d'une façon commune ou en général de toute matière, mais que cependant il se dit d'une façon propre de cette matière où il est le meilleur que l'homme se refrène : de même aussi, la continence se dit proprement de cette matière où il est le meilleur et le plus difficile de se contenir, savoir dans les concupiscences des délectations du toucher. Mais d'une façon générale et d'une certaine manière, elle peut se dire de n'importe quelle autre matière : auquel sens, saint Ambroise use du nom de continence », dans le texte que citait l'objection.

L'*ad secundum* répond qu' « à l'endroit de la crainte, ce n'est pas, à proprement parler, la continence que l'on loue, mais plutôt la fermeté d'âme, qui relève de la force. — Quant à la colère, il est vrai qu'elle cause un mouvement impétueux qui porte à poursuivre quelque chose; mais ce mouvement impétueux suit l'appréhension ou la perception due à une action de l'âme, selon que quelqu'un se reconnaît lésé par un autre, plutôt qu'il ne suit l'inclination naturelle. Et voilà pourquoi ce n'est que dans un certain sens qu'on parle de continence, au sujet de la colère; non d'une façon pure et simple ».

L'*ad tertium* dit que « ces sortes de biens extérieurs, comme sont les honneurs, les richesses et autres choses de ce genre, selon qu'Aristote le note au livre VII de l'*Éthique* (ch. IV, n. 2; de S. Th., leç. 4), semblent être chose que *l'on choisit pour eux-mêmes et non comme nécessaires* à la conservation de la nature. Aussi bien, à leur sujet, *nous ne disons pas que les hommes soient continents ou incontinents d'une façon pure et simple*, mais dans un certain sens, *ajoutant qu'ils sont continents ou incontinents de lucre ou d'honneur*, ou d'autre chose de ce genre ». [Dans notre langue, l'équivoque n'existe plus; car, même avec cette restriction nous n'usons pas du mot continent ou incontinent : on les réserve aux choses de la chas-

teté]. « Nous dirons donc », répondant au texte de l'objection, « que Cicéron : ou bien a usé du mot continence dans son sens général et selon qu'il comprend même la continence relative; ou bien a pris le mot *cupidité* dans un sens strict, pour désigner la concupiscence des choses qui sont délectables au toucher ».

L'*ad quartum* rappelle que « les délectations sexuelles sont plus véhémentes que les délectations ou plaisirs de la table. Et voilà pourquoi nous avons davantage coutume de parler de continence et d'incontinence au sujet des choses sexuelles qu'au sujet des plaisirs de la table; bien que, d'après Aristote, on puisse en parler dans les deux cas ». — Nous avions déjà fait remarquer que dans notre langue, les mots *continence* et *incontinence* sont réservés aux choses qui relèvent de la chasteté : seulement, la chasteté et la virginité ont raison de vertu parfaite dans cet ordre de choses; tandis que la continence a raison de vertu imparfaite.

L'*ad quintum* déclare que « la continence est le bien de la raison humaine. Et voilà pourquoi elle porte sur les passions qui peuvent être connaturelles à l'homme. Aussi bien Aristote dit, au livre VII de l'*Éthique* (ch. v, n. 5, 7; de S. Th., leç. 5), que *si quelqu'un tenant un enfant, désire soit le manger* », comme chez les anthropophages, « *soit prendre avec lui le plaisir des sens qui ne convient pas, qu'il suive sa convoitise ou qu'il ne la suive pas, il n'est pas dit continent au sens pur et simple, mais seulement dans un sens diminué* ». — Cette réponse nous montre que la continence et l'incontinence ne se disent, à proprement parler, que par rapport aux mouvements véhéments de la passion sexuelle qui se manifeste dans l'ordre des inclinations naturelles; et non pas dans l'ordre des choses qui sont contre nature.

La continence a pour objet de maintenir le bien de la raison contre l'assaut des passions en refrénant les passions impétueuses qui sans égard pour le vrai bien de l'homme voudraient l'emporter et le faire agir contrairement à la raison. Il s'ensuit que la matière propre de la continence sera précisé-

ment tout ce qui touche à la pente connaturelle qui porte l'homme à rechercher les plaisirs sexuels. — Mais où se trouve la continence? Devrons-nous lui assigner comme sujet la faculté appétitive sensible qui a précisément pour objet les plaisirs des sens? Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article III.

Si le sujet de la continence est la faculté du concupiscible?

Trois objections veulent prouver que « le sujet de la continence est la faculté du concupiscible ». — La première déclare que « le sujet d'une vertu doit être proportionné à la matière de cette vertu. Or, la matière de la continence, comme il a été dit (art. préc.) n'est autre que les concupiscences des choses délectables au toucher, qui relèvent de la faculté du concupiscible. Donc la continence est dans la faculté du concupiscible ». — La seconde objection dit que « *les contraires sont dans le même sujet* (Aristote, *Catégories*, ch. VIII, n. 26). Or, l'incontinence est dans le concupiscible, dont les passions l'emportent sur la raison. Andronicus dit, en effet (dans le traité *des Affections*), que l'incontinence est *une malice du concupiscible qui fait qu'il choisit les délectations mauvaises, quand la raison le défend.* Donc la continence aussi, pour la même raison, doit être dans le concupiscible » — La troisième objection fait remarquer que « le sujet de la vertu humaine est la raison, ou la faculté appétitive qui se divise en volonté, concupiscible et irascible Or, la continence n'est pas dans la raison ; sans quoi, elle serait une vertu intellectuelle. Elle n'est pas, non plus, dans la volonté; parce que la continence porte sur les passions, qui ne sont pas dans la volonté. Ni, non plus, dans l'irascible; car elle n'a point pour objet propre les passions de l'irascible, ainsi qu'il a été dit (art. préc., *ad 2um*) Donc il demeure qu'elle est dans le concupiscible ».

L'argument *sed contra* oppose que « toute vertu qui existe dans une puissance enlève l'acte mauvais de cette puissance,

Or, la continence n'enlève pas l'acte mauvais du concupiscible; car *le continent a des concupiscences mauvaises*, comme le dit Aristote, au livre VII de l'*Éthique* (ch. IX, n. 6; de S. Th., leç. 9). Donc la continence n'est pas dans le concupiscible ».

Au corps de l'article, saint Thomas, reprenant cette raison donnée par l'argument *sed contra*, déclare que « toute vertu qui existe en un sujet fait que ce sujet diffère de la disposition qu'il a quand il est le sujet du vice opposé. Or, le concupiscible se trouve être de la même manière en celui qui est continent et en celui qui est incontinent; car, dans l'un et dans l'autre, il se jette aux concupiscences mauvaises véhémentes. Il s'ensuit manifestement que la continence n'est pas dans le concupiscible comme dans son sujet. — De même, aussi, la raison se trouve être de la même manière dans l'un et dans l'autre; car soit le continent, soit l'incontinent, ils ont tous deux la raison droite; et tous deux, quand ils ne sont pas sous le coup de la passion, portent en eux-mêmes le propos de ne pas suivre les concupiscences illicites. — La première différence qui existe entre eux se trouve dans l'élection ou le choix : le continent, en effet, bien qu'il éprouve en lui des concupiscences véhémentes, choisit cependant de ne pas les suivre, à cause de la raison; l'incontinent, au contraire, choisit de les suivre, nonobstant la contradiction de la raison. Il faut donc que la continence soit, comme dans son sujet, dans cette faculté de l'âme dont l'élection est l'acte. Et c'est la volonté; comme il a été vu plus haut » (1ª-2ªᵉ, q. 13, art. 1). Pouvait-on, en termes plus précis et plus lumineux, placer dans tout son jour la conclusion à démontrer; et nous donner, en même temps, un tableau plus achevé de ce qui constitue le caractère propre du continent et de l'incontinent? Cet article est un de ceux qui jettent le plus de jour sur la vraie nature du combat spirituel en beaucoup d'âmes vertueuses qui sans avoir en elles la parfaite vertu de chasteté acquise, savent cependant, aidées de la grâce, rester fidèles à Dieu et à la raison, quelque pente qu'elles éprouvent, dans leur nature déchue, vers les choses de la passion.

L'*ad primum* appuie sur cette lumineuse doctrine. « La conti-

nence a comme matière les concupiscences des délectations du toucher, non comme y établissant la mesure, ce qui appartient à la tempérance, qui est dans le concupiscible; mais elle porte sur elles, comme leur opposant sa résistance. Et voilà pourquoi il faut qu'elle soit dans une autre faculté; la résistance, en effet, n'existe que de l'un à l'autre ».

L'*ad secundum* nous redit sous une nouvelle forme et avec un nouveau surcroît de lumière les rapports du continent et de l'incontinent en ce qui est de la volonté. « La volonté se trouve au milieu entre la raison et le concupiscible, et peut être mue soit par l'une soit par l'autre. En celui qui est continent, la volonté est mue par la raison ; en celui qui est incontinent, elle est mue par le concupiscible. De là vient que la continence peut être attribuée à la raison comme au premier moteur; et l'incontinence, au concupiscible; bien que l'une et l'autre », savoir la continence et l'incontinence, « appartiennent immédiatement à la volonté, comme à son sujet propre ».

L'*ad tertium* fait observer que « si les passions ne sont pas dans la volonté comme dans leur sujet, il est cependant au pouvoir de la volonté de leur résister. Et c'est ainsi que la volonté du continent résiste aux concupiscences ».

C'est dans la volonté que se trouve proprement cet habitus imparfait dans l'ordre de la vertu qui s'appelle la continence et qui a pour objet de faire que la volonté, obéissant à la raison, résiste aux mouvements du concupiscible qui se portent en sens contraire, quelle que soit leur véhémence. Il ne nous reste plus qu'à comparer la continence à la tempérance pour voir quelle est, des deux, la meilleure. Ce va être l'objet de l'article suivant.

Article IV.

Si la continence est meilleure que la tempérance ?

Trois objections veulent prouver que « la continence est meilleure que la tempérance ». — La première est un mot de

l'*Ecclésiastique*, ch. XXVI (v. 20), où « il est dit : *Aucun trésor ne vaut une âme continente.* Donc aucune vertu ne peut être égalée à la continence ». — La seconde objection fait observer que « plus une vertu mérite une grande récompense, plus elle est excellente. Or, la continence paraît mériter une plus grande récompense. Il est dit, en effet, dans la seconde Épître *à Timothée*, ch. II (v. 5) : *Ne sera couronné que celui qui aura légitimement combattu.* Or, le continent, qui souffre de violentes concupiscences mauvaises, a plus à combattre que le tempérant, qui n'a pas de passions violentes. Donc la continence est une vertu plus grande que la tempérance ». — La troisième objection déclare que « la volonté est une puissance plus digne que la faculté du concupiscible. Or, la continence est dans la volonté, et la tempérance dans le concupiscible, ainsi qu'on le voit par ce qui a été dit (art. préc.). Donc la continence est une plus grande vertu que la tempérance ».

L'argument *sed contra* s'appuie sur « Cicéron et Andronicus », qui « adjoignent la continence à la tempérance comme la vertu secondaire à la vertu principale ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous rappelle que « le mot *continence* peut se prendre dans un double sens. — D'abord, selon qu'il implique l'abstention de toutes les délectations sexuelles. A prendre ainsi la continence, elle l'emporte sur la simple tempérance ; comme on le voit par ce qui a été dit plus haut (q. 152, art. 5), de la prééminence de la virginité sur la chasteté ordinaire. — D'une autre manière, on peut prendre le mot *continence*, selon qu'il implique la résistance de la raison aux mauvaises concupiscences qui sont dans l'homme véhémentes. Et, dans ce sens, la tempérance est bien au-dessus de la continence. C'est qu'en effet le bien de la vertu tire sa louange de ce qu'il est selon la raison. Or, le bien de la raison a plus de vigueur en celui qui est tempéré, chez qui même l'appétit sensible est soumis à la raison et comme dompté par elle, qu'il ne l'est en celui qui est continent, chez qui l'appétit sensible résiste violemment à la raison par des concupiscences mauvaises. Il s'ensuit que la continence se compare à la tempérance comme l'imparfait au parfait ».

L'*ad primum* donne une double explication du texte que citait l'objection. « Ce texte peut s'entendre d'une double manière. — D'abord, en tant que la continence signifie l'abstention de tout ce qui a trait aux plaisirs sexuels. Et, de cette manière, il est dit qu'*aucun trésor ne vaut une âme continente*, dans l'ordre de la chasteté; car même la fécondité de la chair, qui est la fin du mariage, n'égale la continence de la virginité ou de la viduité, comme il a été dit plus haut (q. 152, art. 4, 5). — D'une autre manière, on peut entendre ce texte, selon que le mot continence se prend communément pour toute abstention de choses illicites. Et, en ce sens, il est dit qu'*aucun trésor ne vaut une âme continente*, parce que tout ce qui s'estime au poids de l'or ne saurait être comparé à la vertu ».

L'*ad secundum* explique que « la grandeur de la concupiscence, ou sa faiblesse, peut provenir d'une double cause. Quelquefois elle provient d'une cause corporelle. Il en est, en effet, qui en raison de leur complexion naturelle sont plus portés que d'autres aux choses de la concupiscence. Et, encore, il en est qui ont toutes prêtes des occasions propres à enflammer la concupiscence, que les autres n'ont pas. Dans ce cas, la faiblesse de la concupiscence diminue le mérite; et sa grandeur l'augmente. — D'autres fois, la faiblesse ou la grandeur de la concupiscence provient d'une cause spirituelle louable; par exemple, de l'ardeur de la charité, ou de la force de la raison, comme il arrive dans l'homme tempéré. Et, de cette manière, la faiblesse de la concupiscence augmente le mérite, en raison de la cause; tandis que la grandeur de la concupiscence le diminue ». — On ne saurait trop noter la différence que vient de nous marquer ici saint Thomas, pour bien apprécier le plus ou moins de mérite de l'homme qui demeure fidèle à la raison et à Dieu dans les choses des sens. — Celui qui est fidèle parce qu'il est d'un tempérament très froid ou parce qu'il n'a point d'occasions n'aura pas plus de mérite que celui qui est d'un tempérament chaud ou qui a des occasions séduisantes mais qui tient bon malgré tout; c'est au contraire, ce dernier qui aura le plus de mérite. A moins, bien entendu, que l'exclusion des occasions ne soit due à un acte initial de charité qui a porté

une âme à s'éloigner du monde et à s'enfermer avec Dieu seul dans la vie religieuse claustrale. Dans ce cas, en effet, et dans tous les cas analogues, l'absence de concupiscence par absence d'occasions provient de la cause spirituelle dont nous parlait saint Thomas.

L'*ad tertium* fait observer que « la volonté est plus près de la raison que l'appétit concupiscible. Il s'ensuit que le bien de la raison, d'où la vertu tire sa louange, apparaît beaucoup plus grand s'il parvient non seulement jusqu'à la volonté mais même jusqu'à l'appétit concupiscible, ce qui arrive en celui qui est tempéré, que s'il parvient seulement jusqu'à la volonté, comme il arrive en celui qui est continent ».

A comparer, dans l'ordre de la vertu et de l'excellence, l'homme tempérant et l'homme continent, il faut dire que le premier l'emporte de beaucoup sur le second. Ce dernier, en effet, est digne de louange, puisqu'il tient bon malgré les sollicitations véhémentes de la passion qui voudrait l'entraîner à mal faire; mais le combat lui-même qu'il doit soutenir, outre qu'il est fort humiliant, a encore qu'il montre combien forte en lui est la résistance de la passion. Le premier, au contraire, a sur lui une maîtrise si parfaite et si pleine que c'est à peine si la passion fait comme un semblant de se réveiller, quelques prédispositions d'ailleurs qu'il pût avoir, par sa nature, aux choses de la passion, et quelque séduisantes que puissent se présenter les occasions propres à l'entraîner : par l'exercice de la vertu et par la correspondance à la grâce, il est arrivé à dompter l'appétit rebelle, qui, s'il a encore quelque mouvement contraire, ne l'a plus que faible et dont la raison triomphe aisément.

Nous avons vu ce qu'est la continence. Il nous faut étudier maintenant le vice qui lui est opposé et qui s'appelle l'incontinence. C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION CLVI

DE L'INCONTINENCE

Cette question comprend quatre articles :

1° Si l'incontinence appartient à l'âme ou au corps?
2° Si l'incontinence est un péché?
3° De la comparaison de l'incontinence à l'intempérance?
4° Qu'est-ce qu'il y a de plus laid, de pécher par incontinence d colère ou de pécher par incontinence de concupiscence?

Article Premier.

Si l'incontinence appartient à l'âme ou au corps?

Trois objections veulent prouver que « l'incontinence n'appartient pas à l'âme, mais au corps ». — La première fait observer que « la diversité des sexes n'est pas du côté de l'âme, mais du côté du corps. Or, c'est la diversité des sexes qui fait la diversité à l'endroit de l'incontinence. Aristote dit, en effet, au livre VII de l'*Éthique* (ch. v, n. 4 ; de S. Th., leç. 5), que les femmes ne sont dites ni continentes, ni incontinentes. Donc la continence n'appartient pas à l'âme, mais au corps ». — La seconde objection dit que « ce qui appartient à l'âme ne suit pas la complexion du corps. L'incontinence, au contraire, suit la complexion du corps. Aristote dit, en effet, au livre VII de l'*Éthique* (ch. vii, n. 8; de S. Th., leç. 7), que ce sont surtout *les tempéraments prompts* ou les colériques *et les mélancoliques, qui sont incontinents et qui suivent une concupiscence sans frein.* Donc l'incontinence appartient au corps ». — La troisième objection déclare que « la victoire appartient plus à celui qui vaine qu'à celui qui est vaincu. Or, l'homme est dit incontinent, du fait que *la chair convoitant contre l'esprit* en triomphe

(*aux Galates*, ch. v, v. 17). Donc l'incontinence appartient plus à la chair qu'à l'âme ».

L'argument *sed contra* oppose que « l'homme diffère des bêtes principalement en raison de l'âme. Or, il en diffère selon la raison de continence et d'incontinence ; car, au sujet des bêtes, nous ne parlons ni de continence ni d'incontinence, comme on le voit par Aristote au livre VII de l'*Éthique* (ch. III, n. 11 ; de S. Th., leç. 3). Donc l'incontinence se tient surtout du côté de l'âme ».

Au corps de l'article, saint Thomas formule ce principe, que « toute chose s'attribue plutôt à ce qui en est la cause par soi qu'à ce qui en fournit seulement l'occasion. Or, ce qui se tient du côté du corps, fournit seulement l'occasion de l'incontinence. C'est qu'en effet la disposition du corps peut faire que s'élèvent des passions violentes dans l'appétit sensible qui est la vertu d'un organe corporel ; mais ces sortes de passions, quelque violentes qu'elles soient, ne sont pas la cause suffisante de l'incontinence ; elles n'en sont que l'occasion ; parce que, tant que dure l'usage de la raison, l'homme peut résister aux passions. Que si les passions grandissent à ce point qu'elles enlèvent totalement l'usage de la raison, comme il arrive en ceux qui tombent dans la démence à cause de la violence de la passion, dans ce cas il n'y a plus la raison de continence et d'incontinence : parce que le jugement de la raison que suit le continent et que l'incontinent abandonne n'existe plus en ceux qui n'ont plus leur raison. Il demeure donc que la cause par soi de l'incontinence se trouve du côté de l'âme, laquelle ne résiste point à la passion par la raison. Chose qui peut se produire de deux manières, comme le dit Aristote au livre VII de l'*Éthique* (ch. VII, n. 8 ; de S. Th., leç. 7). D'abord, quand l'âme cède aux passions avant que la raison soit intervenue par son conseil ; et on appelle cette incontinence, l'*incontinence sans frein* ou *celle qui se précipite*. D'une autre manière, quand l'homme ne persévère pas dans le conseil de la raison, parce qu'il n'est que faiblement attaché à ce que la raison a déterminé dans son jugement ; et cette incontinence est appelée du nom de *débilité*. Par où l'on voit que l'incontinence se tient

principalement du côté de l'âme ». C'est une précipitation ou une faiblesse de l'âme raisonnable, qui, négligeant la raison ou ne lui restant pas fidèle, se laisse aller aux choses de la passion qui l'entraînent par leur violence.

L'*ad primum* rappelle que « l'âme humaine est la forme du corps et a certaines facultés ou puissances qui usent d'organes corporels, dont les opérations concourent en quelque manière même à ces opérations de l'âme qui n'ont point d'organes corporels, savoir l'acte de l'intelligence et de la volonté, pour autant que l'intelligence reçoit » son objet « des sens, et que la volonté est poussée par la passion de l'appétit sensible. De là vient que la femme, qui a du côté du corps une certaine complexion débile, ne s'attache aussi, le plus souvent, que d'une façon débile aux choses auxquelles son esprit s'attache, bien que, d'une façon rare, en quelques cas le contraire arrive, selon cette parole des *Proverbes*, chapitre dernier (v. 10) : *Une femme forte, qui donc la trouvera?* Et parce que ce qui est petit ou débile, *est tenu quasi pour rien* (Aristote, *Physiques*, liv. II, ch. v, n. 9; de S. Th., leç. 9), de là vient qu'Aristote parle des femmes comme n'ayant pas le jugement de la raison ferme, bien que, en quelques femmes, le contraire arrive. Et, à cause de cela, il dit que *nous ne disons pas que les femmes soient continentes, parce qu'elles ne conduisent pas*, comme ayant une raison solide, mais *sont conduites*, comme suivant très facilement les passions ». — Tout en réservant, avec saint Thomas lui-même, les exceptions très honorables qui se rencontrent parmi le sexe féminin, il n'en est pas moins vrai que, dans l'ensemble, les remarques et les expressions d'Aristote demeurent justes, pour la raison physiologique et naturelle que nous a si bien expliquée saint Thomas. Et l'on ne saurait trop appuyer sur ces vérités aujourd'hui, alors que tant d'esprits téméraires voudraient, en toutes choses, assimiler, notamment dans l'ordre de la vie publique et sociale, la femme à l'homme. Marcher dans cette voie, c'est aller contre la nature elle-même et compromettre au plus haut point le vrai bien de l'homme et de la femme ou de la société tout entière.

L'*ad secundum* complète, en la résumant pour répondre à

l'objection, la doctrine du corps de l'article et aussi de l'*ad primum*. « C'est le mouvement impétueux de la passion qui fait parfois que l'homme suit immédiatement la passion, avant le conseil de la raison. D'autre part, l'impétuosité de la passion peut provenir ou de sa rapidité, comme dans les colériques, ou de sa véhémence, comme dans les mélancoliques, qui, en raison de l'élément terrestre de leur complexion (nous dirions aujourd'hui, en raison de la prédominance du carbone) s'enflamment avec une extrême violence. Et, pareillement, bien qu'en sens contraire, il arrive que quelqu'un ne persiste pas en ce que le conseil avait décidé, parce qu'il adhère faiblement, en raison de sa complexion molle, comme il a été dit au sujet des femmes ; ce qui semble se produire également dans les flegmatiques (qui ont en abondance, dans leur tempérament, la lymphe, appelée autrefois *flegme*), pour la même cause qui se trouve dans le tempérament des femmes. Or, toutes ces choses arrivent en tant que la complexion du corps fournit à l'incontinence une certaine occasion ; mais ce n'en est pas la cause suffisante, ainsi qu'il a été dit » (au corps de l'article).

L'*ad tertium* répond que « la concupiscence de la chair en celui qui est incontinent, l'emporte sur l'esprit, non nécessairement, mais en raison d'une certaine négligence de l'esprit qui ne résiste pas avec force ».

Cette incontinence, dont nous avons vu qu'elle est principalement dans l'âme, à l'occasion de certaines dispositions qui affectent le corps et amènent telles ou telles manifestations de passions dans l'appétit sensible, peut-elle et doit-elle être considérée comme ayant la raison de péché ? Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article II.

Si l'incontinence est un péché ?

Trois objections veulent prouver que « l'incontinence n'est pas un péché ». — La première arguë d'un mot de « saint Au-

gustin », qui, « au livre du *Libre Arbitre* (liv. III, ch. XVIII), dit que *nul ne pèche en ce qu'il ne peut pas éviter*. Or, nul ne peut, par lui-même, éviter l'incontinence; selon cette parole du livre de *la Sagesse*, ch. VIII (v. 21) : *Je sais que je ne puis être continent, à moins que Dieu ne me le donne*. Donc l'incontinence n'est pas un péché ». — La seconde objection dit que « tout péché paraît être dans la raison. Or, en celui qui est incontinent, le jugement de la raison est vaincu. Donc l'incontinence n'est pas un péché ». — La troisième objection fait observer que « nul ne pèche du fait qu'il aime Dieu d'un amour véhément. Or, la véhémence de l'amour divin fait que l'homme est incontinent. Saint Denys dit, en effet, au ch. IV des *Noms Divins* (de S. Th., leç. 10), que Paul, dans l'incontinence de l'amour divin, dit : *Je vis, moi; mais ce n'est plus moi*. Donc l'incontinence n'est pas un péché ».

L'argument *sed contra* remarque qu' « elle est énumérée avec les autres péchés, dans la seconde Épître *à Timothée*, ch. III (v. 3), où il est dit : *fauteurs de crimes, incontinents, cruels*, etc. Donc l'incontinence est un péché ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit que « l'incontinence peut se dire à l'endroit d'une chose dans un triple sens. — D'abord, au sens propre et d'une façon pure et simple. En ce sens, l'incontinence se considère à l'endroit des concupiscences des délectations du toucher, comme l'intempérance, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 155, art. 2) de la continence. Ainsi entendue, l'incontinence est un péché, pour une double raison : parce que l'incontinent s'éloigne de ce qui est selon la raison; et parce qu'il se plonge en certaines délectations honteuses. Aussi bien Aristote dit, au livre VII de l'*Éthique* (ch. IV, n. 2; de S. Th., leç. 4), que *l'incontinence est blâmée, non seulement comme un péché*, qui consiste en ce qu'on s'éloigne de la raison, *mais encore comme une certaine malice* » ou chose mauvaise et laide, « pour autant qu'elle suit les convoitises mauvaises ». — D'une autre manière, l'incontinence se dit, à l'endroit d'une chose, dans un sens propre, en tant que l'homme s'éloigne de ce qui est selon la raison, mais non d'une façon pure et simple : par exemple, si l'homme ne garde pas

le mode ou la mesure de la raison dans la concupiscence ou le désir de l'honneur, des richesses, et autres choses de ce genre, qui paraissent être en soi des choses bonnes ; à l'endroit desquelles ne se trouve pas l'incontinence au sens pur et simple, mais en un certain sens, comme il a été dit, plus haut (q. 155, art. 2, *ad 3um*), de la continence. En ce sens, l'incontinence est un péché, non parce que l'homme se donne à des concupiscences mauvaises, mais parce qu'il ne garde pas la mesure voulue de la raison dans la concupiscence ou le désir de choses qui sont de soi bonnes à désirer. — D'une troisième manière, l'incontinence est dite se trouver à l'endroit d'une chose, non dans un sens propre, mais par mode de similitude ; par exemple, à l'endroit des choses dont nul ne peut mal user, comme sont les désirs des vertus. A l'endroit de ces choses, l'homme peut être dit incontinent par mode de similitude : parce que, comme celui qui est incontinent est conduit totalement par la concupiscence mauvaise, de même il en est qui sont conduits totalement par la concupiscence bonne », c'est-à-dire par le désir du bien qu'on aime et « qui est selon la raison. Cette incontinence n'est pas un péché, mais elle appartient à la perfection de la vertu ». — Nous pouvons déjà entrevoir que cette dernière acception du mot incontinent, peu ou point en usage dans notre langue, bien que le sens en soit très beau, est donnée ici par saint Thomas en raison de l'autorité de saint Denys que citait la troisième objection.

L'*ad primum* déclare que « l'homme peut éviter le péché et faire le bien, mais non sans le secours divin ; selon cette parole de Notre-Seigneur en saint Jean, ch. xv (v. 5) : *Sans moi vous ne pouvez rien faire*. Par cela donc que l'homme a besoin du secours divin pour être continent, il ne s'ensuit pas que l'incontinence ne soit pas un péché ; attendu que comme il est dit au livre III de l'*Éthique* (ch. III, n. 13 ; de S. Th., leç. 8), *ce que nous pouvons par nos amis, nous le pouvons en quelque sorte par nous-mêmes* ».

L'*ad secundum* répond qu'« en celui qui est incontinent, le jugement de la raison est vaincu non nécessairement, ce qui enlèverait la raison de péché, mais par une certaine négligence

de l'homme qui ne s'applique pas fermement à résister à la passion par le jugement de la raison qu'il a en lui ».

L'*ad tertium* dit que « cette raison procède de l'incontinence qui se dit par mode de similitude et non au sens propre », comme nous l'avions noté à la fin du corps de l'article.

C'est donc à un double titre, que l'incontinence dont nous parlons ici, ou qui est l'incontinence pure et simple, est un péché : parce qu'elle ne garde pas l'ordre de la raison; et parce que la matière qui la termine est en soi chose mauvaise. — Mais dans quel rapport se trouve le péché de l'incontinent avec le péché de l'intempérant? De ces deux hommes qui pèchent, quel est celui qui pèche le plus? Cette question va faire l'objet de l'article qui suit.

Article III.

Si l'incontinent pèche plus que l'intempérant?

Trois objections veulent prouver que « l'incontinent pèche plus que l'intempérant ». — La première dit que « l'homme semble pécher d'autant plus qu'il agit davantage contre sa conscience; selon cette parole marquée en saint Luc, ch. XII (v. 47, 48) : *Le serviteur qui sait la volonté de son maître et qui fait quelque chose qui mérite le châtiment recevra un grand nombre de coups*. Or, l'incontinent semble agir davantage contre sa conscience que ne le fait l'intempérant; parce que, comme il est dit au livre VII de l'*Éthique* (ch. III, n. 2; de S. Th., leç. 3), l'incontinent sachant que les choses qu'il désire sont mauvaises les fait cependant à cause de la passion, tandis que l'intempérant juge que les choses qu'il désire sont bonnes ». — La seconde objection fait observer que « plus un péché est grave, moins il semble guérissable et apte à être pardonné; et c'est pourquoi les péchés contre l'Esprit-Saint, qui sont les plus graves, sont dits être irrémissibles (cf. q. 14, art. 3). Or, le péché d'incontinence semble être plus inguérissable que le

péché d'intempérance. Le péché de l'homme se guérit, en effet, par l'admonition et la correction : choses qui ne peuvent servir de rien à l'incontinent, qui sait qu'il agit mal et qui agit tout de même; à l'intempérant, au contraire, il semble qu'il agit bien, et, par suite, l'admonition peut être de quelque utilité. Donc il semble que l'incontinent pèche plus gravement que l'intempérant ». — La troisième objection déclare que « plus l'homme pèche avec passion, plus il pèche gravement. Or, l'incontinent pèche avec plus de passion que l'intempérant; parce qu'il a des concupiscences violentes que l'intempérant n'a pas toujours. Donc l'incontinent pèche plus que l'intempérant ».

L'argument *sed contra* oppose que « l'impénitence aggrave tout péché; et c'est pourquoi saint Augustin, dans son livre *des Paroles du Seigneur* (ch. XII, XIII), dit que l'impénitence est le péché contre le Saint-Esprit. Or, comme le dit Aristote, au livre VII de l'*Éthique* (ch. VIII, n. I; de S. Th., leç. 8), l'*intempérant n'a pas de pénitence; car il demeure dans son choix; tout incontinent, au contraire, est prompt à se repentir*. Donc l'intempérant pèche plus gravement que l'incontinent ».

Au corps de l'article, saint Thomas remarque que « le péché, d'après saint Augustin (*des Deux âmes*, ch. X, XI) consiste surtout dans la volonté; car *c'est par la volonté qu'on pèche ou qu'on vit bien* (*Rétract.*, liv. I, ch. IX). Il suit de là que le péché est plus grave où se trouve une plus grande inclination de la volonté à pécher. Or, en celui qui est intempérant, la volonté est inclinée à pécher par son propre choix en raison de l'habitus acquis par la coutume. En celui qui est incontinent, au contraire, la volonté est inclinée à pécher par la passion. Et parce que la passion passe vite, tandis que l'habitus est une *qualité difficilement muable* (Aristote, *Catégories*, ch. VI, n. 4), de là vient que l'incontinent se repent tout de suite, dès que la passion est passée; ce qui n'arrive point pour l'intempérant, lequel, au contraire, se réjouit d'avoir péché, parce que l'acte du péché lui est devenu connaturel en raison de l'habitus. Aussi bien est-il dit de ceux-là dans les *Proverbes*, ch. II (v. 14), qu'*ils se réjouissent quand ils ont mal agi, et* qu'*ils exultent dans les choses*

les plus mauvaises. Par où l'on voit que l'*intempérant est de beaucoup plus mauvais que l'incontinent*, comme Aristote lui-même le dit, au livre VII de l'*Éthique* » (ch. VII, n. 3; de S. Th., leç. 7). — On aura remarqué cette raison si profonde, déjà indiquée par Aristote et que saint Thomas vient de mettre en si vive lumière, pour montrer l'immense différence qu'il y a, dans l'ordre de la gravité, entre l'incontinent et l'intempérant quand ils pèchent : et, par le signe que saint Thomas nous a donné, il est aisé de voir quand on a affaire à l'intempérant ou à l'incontinent : celui-ci n'a pas plutôt péché, qu'il en est désolé; l'autre est d'autant plus satisfait qu'il pèche davantage.

L'*ad primum* explique que « l'ignorance de l'intelligence quelquefois précède l'inclination de la faculté appétitive et la cause. Dans ce cas, plus l'ignorance est grande, plus elle diminue le péché ou même l'excuse totalement, en tant qu'elle cause l'involontaire. D'autres fois, au contraire, l'ignorance de la raison suit l'inclination de l'appétit. Cette ignorance, plus elle est grande, plus elle aggrave le péché; car elle montre que l'inclination de l'appétit est plus grande. Or, l'ignorance de l'incontinent et de l'intempérant provient de ce que l'appétit est incliné vers quelque chose : soit par la passion, comme dans l'incontinent; soit par l'habitus » malicieux, « comme dans l'intempérant. Toutefois, une plus grande ignorance est causée, de ce chef, dans l'intempérant que dans l'incontinent. D'abord, quant à la durée. Dans l'incontinent, en effet, cette ignorance dure seulement le temps que dure la passion ; comme l'accès de la fièvre tierce dure le temps que les humeurs sont en mouvement. L'ignorance de l'intempérant, au contraire, dure continuellement, en raison de la permanence de l'habitus; aussi bien est-elle *assimilée à la phtisie*, ou à toute autre maladie qui demeure, comme le dit Aristote, au livre VII de l'*Éthique* (ch. VIII, n. 1; de S. Th., leç. 8). L'ignorance de l'intempérant est, aussi, plus grande que celle de l'incontinent en raison de ce qui est ignoré. Car l'ignorance de l'incontinent se prend par rapport à quelque objet particulier qu'il croit devoir choisir actuellement; mais l'intempérant a l'ignorance de la fin elle-même, en tant qu'il juge que c'est là chose

bonne », habituellement ou d'une façon pure et simple, « de suivre sans frein les concupiscences ou les désirs des sens. Aussi bien Aristote dit, au livre VII de l'*Éthique* (Ibid., n. 5), que l'*incontinent est meilleur que l'intempérant, parce qu'en lui est sauvé le principe excellent*, savoir la juste appréciation de la fin » en général et d'une façon habituelle, bien qu'actuellement et pour le cas particulier de son péché il se trompe et choisisse mal sa fin ou son bien.

L'*ad secundum* déclare que « pour la guérison de l'incontinent, il ne suffit pas de la seule connaissance; mais, intérieurement, est requis le secours de la grâce apaisant la concupiscence, et on use aussi extérieurement du remède de l'admonition et de la correction, qui font que l'homme commence à résister à la concupiscence et l'affaiblit ainsi, comme il a été dit plus haut (q. 142, art. 2). Or, les mêmes moyens peuvent aussi guérir l'intempérant. Seulement, sa guérison est plus difficile; pour deux raisons. D'abord, parce que sa raison est gâtée quant à l'appréciation de la fin dernière, et celle-ci », dans les choses de l'action, « est comme le principe dans la démonstration; or, il est plus difficile de ramener à la vérité celui qui erre sur le principe; et, de même, dans les choses de l'action, pour celui qui erre sur la fin. L'autre raison se tire du côté de l'inclination de l'appétit, laquelle, dans l'intempérant, provient de l'habitus, qui s'enlève plus difficilement; l'inclination de l'incontinent, au contraire, vient de la passion qui peut être plus facilement réprimée ».

L'*ad tertium* répond que « la passion de la volonté, qui augmente le péché, est plus grande dans l'intempérant que dans l'incontinent, comme il ressort de ce qui a été dit (au corps de l'article). C'est la passion de la concupiscence de l'appétit sensible, qui est quelquefois plus grande dans l'incontinent: parce que l'incontinent ne pèche qu'en raison d'une grande concupiscence; l'intempérant, au contraire, pèche même en raison d'une légère concupiscence; et quelquefois même il la prévient », en raison de la pente de son habitus mauvais. « Aussi bien Aristote dit, au livre VII de l'*Éthique* (ch. VII, n. 3; de S. Th., leç. 7), que nous blâmons davantage l'intem-

pérant, parce que *sans concupiscence ou par une concupiscence de tout repos,* il cherche la délectation. *Que ferait-il donc si existait en lui le feu de la jeunesse?* ».

Le caractère propre de l'intempérant est de pécher en raison d'une pente mauvaise habituelle, qui le porte à rechercher comme son bien, en tout et partout, les plaisirs des sens. Ceci constitue une raison de mal, de beaucoup plus grande, que la raison de mal qui est dans l'incontinent et qui provient peut-être d'un habitus de faiblesse dans la volonté, mais non d'un habitus connaturel dépravé dans l'appétit sensible. — Dans un dernier article, saint Thomas compare l'incontinence des sens à l'incontinence de la colère; et il se demande quel est, de ces deux péchés, le plus grave.

Article IV.

Si l'incontinent de la colère est pire que l'incontinent de la concupiscence?

Trois objections veulent prouver que « l'incontinent de la colère est pire que l'incontinent de la concupiscence ». — La première fait ce raisonnement : « Plus il est difficile de résister à la passion, plus il semble que l'incontinence est légère; aussi bien Aristote dit, au livre VII de l'*Éthique* (ch. VII, n. 6; de S. Th., leç. 7) : *Si quelqu'un est vaincu par des délectations fortes trop excessives ou par des tristesses semblables, il n'y a pas à s'en étonner, mais à le pardonner.* Or, *comme Héraclite le dit* (Aristote, *Éthique*, liv. II, ch. III, n. 10; de S. Th., leç. 3), *il est plus difficile de combattre contre la concupiscence que contre la colère.* Donc l'incontinence de la concupiscence est plus légère que l'incontinence de la colère ». — La seconde objection dit que « si la passion, par sa violence, enlève totalement le jugement de la raison, le sujet est entièrement excusé de péché; comme on le voit en celui qui, sous le coup de la passion, devient fou furieux. Or, il demeure plus du jugement de la raison en celui

qui est incontinent de colère qu'en celui qui est incontinent de concupiscence; car *l'homme en colère entend un peu la raison, mais non l'homme de la concupiscence*, comme on le voit par Aristote, au livre VII de l'*Éthique* (ch. VI, n. I; de S. Th., leç. 6). Donc l'incontinent de la colère est pire que l'incontinent de la concupiscence ». — La troisième objection arguë de ce qu' « *un péché paraît être d'autant plus grave qu'il est plus périlleux*. Or, l'incontinence de la colère semble être plus périlleuse; car elle conduit l'homme à un péché plus grand, savoir l'homicide, qui est un péché plus grand que l'adultère, auquel conduit l'incontinence de la concupiscence. Donc l'incontinence de la colère est plus grave que l'incontinence de la concupiscence ».

L'argument *sed contra* est un texte d' « Aristote », qui « dit, au livre VII de l'*Éthique* (ch. VI, n. I; de S. Th., leç. 6), qu'*il y a moins de honte dans l'incontinence de la colère que dans l'incontinence de la concupiscence* ».

Au corps de l'article, saint Thomas pose une distinction. « Le péché de l'incontinence, dit-il, peut se considérer d'une double manière. — D'abord, du côté de la passion qui l'emporte sur la raison. De ce chef, l'incontinence de la concupiscence est plus honteuse et a plus de laideur que l'incontinence de la colère; parce que le mouvement de la concupiscence a plus de désordre que le mouvement de la colère. Et cela, pour quatre raisons, qu'Aristote touche au livre VII de l'*Éthique* (ch. VI, n. I; de S. Th., leç. 6). — La première est que le mouvement de la colère participe, d'une certaine manière, de la raison, selon que l'homme en colère tend à venger l'injure qui lui a été faite, chose que la raison dicte en quelque manière; mais non d'une manière parfaite, parce qu'il ne se propose pas la mesure voulue dans la vengeance ou la vindicte. Le mouvement de la concupiscence, au contraire, est totalement d'ordre sensible et n'a rien de la raison. — La seconde raison est que le mouvement de la colère suit davantage la complexion du corps, en raison de la rapidité du mouvement de la bile qui tend à la colère. Aussi bien arrive-t-il davantage et plus facilement que celui qui selon la complexion du corps

est disposé à la colère se mette en effet en colère, qu'il n'arrive que celui qui est disposé à la concupiscence ait en effet un mouvement de concupiscence. Et, pareillement, il arrive plus fréquemment que des colériques naissent des colériques qu'il n'arrive que des hommes portés à la concupiscence naissent d'autres hommes portés à la concupiscence. Or, ce qui provient de la disposition naturelle du corps est davantage tenu pour digne de pardon. — La troisième raison est que la colère cherche à agir ouvertement; tandis que la concupiscence recherche les ténèbres et pénètre en se cachant. — La quatrième raison est que l'homme de la concupiscence agit avec plaisir; tandis que l'homme en colère agit comme forcé par une certaine tristesse précédente ». — Et donc, à prendre le péché de l'incontinence du côté de la passion qui vient à bout de la raison, c'est l'incontinence des sens qui l'emporte en malice et en laideur. — Mais « on peut, d'une autre manière, considérer le péché de l'incontinence quant au mal dans lequel tombe un sujet qui s'éloigne de la raison. Et, à ce titre, l'incontinence de la colère, le plus souvent, est plus grave; parce qu'elle conduit à ce qui touche au dommage du prochain ».

L'*ad primum* répond qu' « il est plus difficile de combattre assidûment contre la délectation ou le plaisir que cont e la colère, parce que la concupiscence est plus continue; mais, sur le moment, il est plus difficile de résister à la colère, à cause de son impétuosité ».

L'*ad secundum* déclare que « la concupiscence est dite totalement sans raison, non qu'elle enlève totalement le jugement de la raison; mais parce qu'elle ne procède en rien selon le jugement de la raison. Et, à cause de cela, elle est plus honteuse ».

L'*ad tertium* dit que « cette raison procède du côté des choses où l'on est conduit par le péché d'incontinence ».

Se laisser emporter à un mouvement de passion, ce qui est le propre de tout incontinent, à prendre ce mot dans un sens plus strict qu'on ne le prend dans notre langue, est toujours chose mauvaise; mais si le mouvement de la passion est chose

plus honteuse, le péché d'incontinence le sera aussi, bien que les suites de ce péché puissent être plus mauvaises quand le mouvement de la passion est de soi moins mauvais.

La continence était la première des parties potentielles de la tempérance, participant quelque chose du mode de cette vertu, mais n'atteignant pas à sa raison parfaite. — Après la continence, viennent, dans ce même ordre des vertus potentielles de la tempérance, la clémence et la mansuétude. D'elles, nous allons nous occuper maintenant. Leur étude va faire l'objet de la question suivante.

QUESTION CLVII

DE LA CLÉMENCE ET DE LA MANSUÉTUDE

Cette question comprend quatre articles :

1° Si la clémence et la mansuétude sont une même chose?
2° Si chacune d'elles est une vertu?
3° Si chacune d'elles est une partie de la tempérance?
4° De leur comparaison aux autres vertus.

Article Premier.

Si la clémence et la mansuétude sont entièrement la même chose?

Trois objections veulent prouver que « la clémence et la mansuétude sont entièremeut la même chose ». — La première observe que « la mansuétude modère les mouvements de la colère; comme le dit Aristote, au livre IV de l'*Éthique* (ch. v, n. 1, 3; de S. Th., leç. 13). D'autre part, la colère est l'*appétit de la vengeance* (Aristote, *Rhétorique*, liv. II, ch. II, n. 1). Puis donc que la clémence est *la douceur du supérieur à l'endroit de l'inférieur, dans la détermination des peines*, comme Sénèque le dit au livre II *de la Clémence;* et que la vengeance se fait par les peines; il semble que la clémence et la mansuétude sont la même chose ». — La seconde objection cite un texte de « Cicéron », qui « dit, au livre II de la *Rhétorique* (ch. LIV), que *la clémence est la vertu par laquelle l'esprit de l'homme excité à la haine de quelqu'un se retient par bénignité;* par où il semble que la clémence modère la haine. Or, la haine, comme le dit saint Augustin (dans sa Règle), est causée par la colère, sur laquelle porte la mansuétude. Donc il semble que la mansuétude et la clémence sont la même chose ». — La troisième

objection remarque qu' « un même vice n'est pas contraire à diverses vertus. Or, le même vice s'oppose à la mansuétude et à la clémence; savoir : la *cruauté*. Donc il semble que la mansuétude et la clémence sont entièrement la même chose ».

L'argument *sed contra* s'appuie sur ce que « d'après la définition, qui vient d'être donnée, de Sénèque, la clémence est *la douceur du supérieur à l'endroit de l'inférieur*. Or, la mansuétude n'est pas seulement du supérieur à l'inférieur, mais de tout homme à tout homme. Donc la mansuétude et la clémence ne sont pas entièrement la même chose ».

Au corps de l'article, saint Thomas fait observer que « comme il est dit, au livre II de l'*Éthique* (ch. III, n. 3; de S. Th., leç. 3), la vertu morale porte *sur les passions et les actions*. D'autre part, les passions intérieures sont les principes des actions extérieures; ou aussi les obstacles de ces mêmes actions. Il s'ensuit que les vertus qui mettent la mesure dans les passions concourent, en quelque manière, à un même effet, avec les vertus qui règlent les actions; bien qu'elles soient d'espèce différente. C'est ainsi qu'à la justice appartient proprement de détourner l'homme du vol, auquel un sujet est incliné par l'amour ou le désir désordonné de l'argent, désir et amour que règle ou modère la libéralité; d'où il suit que la libéralité concourt avec la justice à cet effet qui est de s'abstenir du vol. Nous voyons la même chose dans la question qui nous occupe. La passion de la colère, en effet, pousse l'homme à infliger une peine plus grande. Or, à la clémence appartient directement qu'elle diminue la peine; chose qui pourrait être empêchée par un excès de colère. Par conséquent, la mansuétude, en tant qu'elle refrène l'impétuosité de la colère, concourt en un même effet avec la clémence. Toutefois, elles diffèrent l'une de l'autre, en tant que la clémence met de la mesure dans la punition extérieure; tandis que la mansuétude proprement diminue la passion de la colère ».

L'*ad primum* précise que « la mansuétude regarde proprement l'appétit même de la vengeance; tandis que la clémence regarde les peines elles-mêmes qu'on inflige extérieurement en vue de la vindicte ».

L'*ad secundum* fait remarquer que « le cœur de l'homme est incliné à diminuer les choses qui de soi ne plaisent point à l'homme. Or, du fait que l'on aime quelqu'un, il arrive que la peine de ce quelqu'un ne plaît point pour elle-même, mais seulement par rapport à autre chose, comme la justice ou la correction de celui qui est puni. Il proviendra donc de l'amour, que l'homme soit prompt à diminuer les peines, ce qui appartient à la clémence; et la haine empêche une telle diminution. C'est pour cela que Cicéron dit que l'*esprit excité à la haine*, et, par suite, à punir plus gravement, *se trouve retenu par la clémence*, à l'effet de ne pas infliger une peine aussi dure; non que la clémence modère directement la haine, mais la peine ».

L'*ad tertium* répond qu' « à la mansuétude, qui porte directement sur la colère, s'oppose proprement le vice de la *colère*, qui implique un excès de colère. La *cruauté*, au contraire, implique un excès dans la punition. Aussi bien Sénèque dit, au livre II *de la Clémence* (ch. IV), qu'*on appelle cruels ceux qui ont une cause ou une raison de punir, mais n'ont pas de mesure* », quand ils punissent. — « Quant à ceux qui se délectent dans les peines des hommes pour elles-mêmes, sans que même il y ait une cause, on peut les appeler *sauvages* ou *féroces*, comme n'ayant plus un cœur humain qui fait que l'homme aime naturellement un autre homme », et, par suite, ne peut pas se réjouir de le voir souffrir, à moins qu'une raison de bien supérieur ne motive cette souffrance : et, même alors, on ne se réjouit pas de la souffrance, mais du bien qui en résulte. — Nous aurons à appuyer sur la distinction des vices que vient de marquer ici saint Thomas, quand nous les étudierons en eux-mêmes, q. 158 et 159.

La clémence et la mansuétude ont ceci de commun qu'elles concourent toutes deux à un même effet, savoir la mitigation ou l'adoucissement de la peine; mais tandis que la clémence produit cet effet directement, la mansuétude ne le produit qu'indirectement ou en tant qu'elle apaise les mouvements intérieurs de la colère. — Mais pouvons-nous et devons-nous dire que soit la clémence soit la mansuétude aient en elles la

raison de vertus? Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article II.

Si soit la clémence soit la mansuétude sont des vertus?

Trois objections veulent prouver que « ni la clémence ni la mansuétude ne sont des vertus ». — La première déclare qu' « aucune vertu ne s'oppose à une autre vertu. Or soit la clémence soit la mansuétude paraissent s'opposer à la *sévérité*, qui est une certaine vertu. Donc ni la clémence ni la mansuétude ne sont des vertus ». — La seconde objection cite le mot d'Aristote où il est dit, que « *la vertu se corrompt par le trop et le trop peu* (*Éthique*, liv. II, ch. II, n. 6, 7 : de S. Th., leç. 2). Or, la clémence et la mansuétude consistent dans une certaine diminution ; car la clémence diminue la peine, et la mansuétude diminue la colère. Donc ni la clémence ni la mansuétude ne sont des vertus ». — La troisième objection fait observer que « la mansuétude ou la douceur est mise parmi les béatitudes, en saint Matthieu, ch. v (v. 4) ; et parmi les fruits, dans l'Épître *aux Galates*, ch. v (v. 23). Or, les vertus diffèrent et des béatiudes et des fruits. Donc la mansuétude n'est point contenue parmi les vertus ».

L'argument *sed contra* apporte un mot de « Sénèque », qui « dit, au livre II *de la Clémence* (ch. v) : *Tous les hommes bons brillent par la clémence et la mansuétude*. Or, la vertu est proprement ce qui appartient aux hommes bons ; car *la vertu est ce qui constitue bon le sujet qui l'a : et rend son acte bon*, comme il est dit au livre II de l'*Éthique* (ch. VI, n. 2, 3 ; de S. Th., leç. 6). Donc la clémence et la mansuétude sont des vertus ».

Au corps de l'article, saint Thomas remarque que « la raison de la vertu morale consiste en ce que l'appétit est soumis à la raison ; comme on le voit par Aristote, au livre II de l'*Éthique* (ch. XIII, n. 19, 20 ; de S. Th., leç. 20). Or, ceci se trouve tant dans la clémence que dans la mansuétude. La clémence, en effet, en diminuant la peine, se règle sur la raison, comme

le dit Sénèque, au livre II *de la Clémence* (ch. v); et, pareillement, la mansuétude règle les mouvements de la colère conformément à la raison, comme il est dit au livre IV de l'*Éthique* (ch. v. n. 3; de S. Th., leç. 13) Il s'ensuit manifestement que soit la clémence soit la mansuétude, toutes deux sont des vertus ».

L'*ad primum* fait observer que « la mansuétude ne s'oppose pas directement à la sévérité; car la mansuétude porte sur la colère, tandis que la sévérité regarde l'infliction extérieure des peines. Et il semblerait qu'à ce titre la sévérité s'oppose plutôt à la clémence, qui porte, elle aussi, sur la punition extérieure, comme il a été dit (art. préc.). Toutefois, elle ne s'oppose point à elle; car l'une et l'autre est conforme à la raison droite. Et, en effet, la sévérité est inflexible dans l'infliction de la peine, quand la droite raison le requiert; et, de même, la clémence diminue les peines en conformité avec la droite raison, savoir quand il le faut et dans les cas où il le faut. La sévérité et la clémence ne sont donc pas opposées; parce qu'elles ne portent pas sur la même chose ». — On aura remarqué l'explication de l'harmonie de ces deux vertus, qui sembleraient, en effet, au premier abord, être incompatibles, et qui cependant travaillent toutes deux, en des circonstances différentes, au même bien de la raison.

L'*ad secundum*, dans sa réponse à la difficulté de l'objection, va compléter encore la mise en lumière des rapports harmonieux qui existent entre la clémence et la sévérité, tout en maintenant leur distinction spécifique. « Selon qu'Aristote le dit, au livre IV de l'*Éthique* (ch. v, n. 1; de S. Th., leç. 13), l'*habitus qui tient le milieu dans la colère, n'a pas reçu de nom, et c'est pourquoi la vertu se désigne par la diminution de la colère, qui est marquée dans le nom de mansuétude;* et cela, parce que la vertu est plus rapprochée de la diminution que de la surabondance, l'homme se portant plus naturellement à vouloir la vengeance des injures reçues qu'à rester en deçà, attendu qu'*il est rare qu'il se trouve quelqu'un à qui paraissent trop petites les injures qui lui sont faites*, comme le dit Salluste (conjuration de Catilina, ch. LI). — Quant à la clémence, elle

diminue les peines, non par rapport à ce qui est selon la raison droite, mais par rapport à ce qui est selon la loi commune, que regarde la justice légale : la clémence, en effet, en raison de certaines considérations particulières, diminue la peine, comme décernant que l'homme ne doit pas être puni davantage; ce qui fait dire à Sénèque, au livre II *de la Clémence* (ch. VII) : *la clémence accorde d'abord ceci, qu'elle prononce que ceux qu'elle renvoie ne doivent pas souffrir autre chose ; or, le pardon de la peine qui est due est une rémission.* Par où l'on voit que la clémence est à la sévérité ce que l'épikie est à la justice légale, dont la sévérité est une partie quant à l'infliction des peines selon la loi ». La sévérité a pour objet propre de se tenir au texte de la loi pris dans toute sa rigueur, en ce qui est de l'infliction de la peine. La clémence adoucit la rigueur de ce texte, en raison de motifs supérieurs qui relèvent de l'équité naturelle. « Toutefois, ajoute saint Thomas. la clémence diffère de l'épikie » ou de l'équité naturelle, « comme il sera dit plus bas », art. 3, *ad 1um*.

L'*ad tertium* répond que « les béatitudes sont des actes des vertus. et les fruits, des délectations portant sur les actes de vertus. Il s'ensuit que rien n'empêche que la mansuétude soit assignée comme vertu, comme béatitude et comme fruit ».

La clémence et la mansuétude agissent toutes deux en vue de la raison, l'une en diminuant la peine, l'autre en modérant la colère. Il s'ensuit que toutes deux ont la raison de vertus. — Mais à quelle vertu principale vont-elles se rattacher : devons-nous dire que c'est à la vertu de tempérance. L'article qui suit résoudra la question.

Article III.

Si la clémence et la mansuétude sont des parties de la tempérance?

Trois objections veulent prouver que « les vertus en question ne sont point des parties de la tempérance ». — La première rappelle que « la clémence porte sur la diminution des

peines, comme il a été dit (art. 1. 2). Or, Aristote, dans le livre V de l'*Éthique* (ch. x, n. 8; de S. Th., leç. 16), attribue cela à l'épikie, laquelle appartient à la justice, comme il a été vu plus haut (q. 120, art. 2). Donc il semble que la clémence n'est pas une partie de la tempérance ». — La seconde objection fait remarquer que « la tempérance porte sur les concupiscences. Or, la mansuétude et la clémence ne regardent pas les concupiscences, mais plutôt la colère et la vengeance ou la vindicte et le châtiment. Donc elles ne doivent pas être assignées comme parties de la tempérance ». — La troisième objection arguë d'un mot de « Sénèque » qui « dit, au livre II *de la Clémence* (ch. IV) : *Prendre plaisir à sévir doit nous paraître une insanité*. Or, ce plaisir s'oppose à la clémence et à la mansuétude. Puis donc que l'insanité s'oppose à la prudence, il semble que la clémence et la mansuétude s'opposent à la prudence et non à la tempérance ».

L'argument *sed contra* est un autre texte de « Sénèque », qui « dit, au livre II *de la Clémence* (ch. III), que *la clémence est la tempérance de l'âme dans le pouvoir de se venger*. Cicéron donne aussi la clémence comme partie de la tempérance ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « les parties sont assignées aux vertus principales, selon que telles autres vertus les imitent elles-mêmes en certaines matières secondaires, quant au mode d'où dépend principalement la louange de la vertu et qui lui donne son nom ; comme le mode et le nom de la justice consiste en une certaine *égalité ;* de la force, en une certaine *fermeté ;* de la tempérance, en un certain acte de *refréner*, en tant qu'elle refrène les concupiscences véhémentes des délectations du toucher. Or, la clémence et la mansuétude consistent pareillement en ce qui est un certain acte de refréner; car la clémence modère la peine, et la mansuétude modère la colère, comme on le voit par ce qui a été dit (art. 1, 2). Il suit de là que soit la clémence soit la mansuétude s'adjoignent à la tempérance comme à la vertu principale. Et, pour autant, on les donne comme ses parties ».

L'*ad primum* va nous donner, au sujet de la clémence, dan

ses rapports avec la justice légale et l'épikie, le complément ou le supplément d'explication que saint Thomas nous annonçait à l'*ad 2um* de l'article précédent. Le saint Docteur nous dit que « dans la diminution de la peine, il y a deux choses à considérer. — La première est que la diminution des peines se fasse selon l'intention du législateur, bien qu'elle ne se fasse pas selon les paroles ou le texte de la loi. Et, à ce titre, elle appartient à l'épikie. — L'autre chose est une certaine modération de la partie affective, en telle sorte que l'homme n'use pas de tout son pouvoir dans l'infliction des peines. Et ceci appartient proprement à la clémence; en raison de quoi Sénèque dit qu'elle est *la tempérance de l'âme dans le pouvoir de se venger*. Or, cette modération de l'âme provient d'une certaine douceur de la partie affective, qui fait que l'homme abhorre tout ce qui peut attrister quelque autre. Aussi bien Sénèque dit que la clémence est une certaine *douceur* de l'âme. Car, au contraire, l'austérité de l'âme ou de l'esprit semble se trouver en celui qui ne craint pas de contrister les autres ».

L'*ad secundum* déclare que « l'adjonction des vertus secondaires aux principales se prend plutôt selon le mode de la vertu, qui est comme sa forme, que selon la matière. Or, la mansuétude et la clémence conviennent avec la tempérance dans le mode, comme il a été dit (au corps de l'article), bien qu'elles ne conviennent pas dans la matière ».

L'*ad tertium* explique que « l'*insanité* se dit par la corruption de la *santé*. Or, de même que la santé corporelle se corrompt par cela que le corps s'éloigne de la complexion voulue de l'espèce humaine; pareillement aussi l'insanité du côté de l'âme se dit par cela que l'âme humaine s'éloigne de la disposition voulue de l'espèce humaine. Chose qui arrive, et selon la raison, comme si quelqu'un perd l'usage de la raison, et quant à la faculté appétitive, comme si l'homme perd le sentiment humain, qui fait que *l'homme est naturellement ami de l'homme*, comme il est dit au livre VIII de l'*Éthique* (ch. I, n. 3; de S. Th., leç. 1). S'il s'agit de l'insanité qui exclut l'usage de la raison, elle s'oppose à la prudence. Mais que quelqu'un se délecte dans les peines des hommes, on appelle cela du nom

d'insanité, parce que dans ce cas l'homme semble privé du sentiment d'humanité que suit la clémence ». Et voilà pourquoi la clémence est une partie de la tempérance; non de la prudence, comme le concluait à tort l'objection.

Ces vertus de clémence et de mansuétude, qui se rattachent à la tempérance comme parties potentielles ou vertus secondaires, n'ont-elles pas, prises en elles-mêmes, une raison particulière d'excellence; pouvons-nous, devons-nous dire qu'elles sont les premières des vertus? Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article IV.

Si la clémence et la mansuétude sont les premières des vertus?

Trois objections veulent prouver que « la clémence et la mansuétude sont les premières des vertus ». — La première dit que « la louange de la vertu consiste surtout en ce qu'elle ordonne l'homme à la béatitude, qui consiste dans la connaissance de Dieu. Or, la mansuétude ordonne le plus l'homme à la connaissance de Dieu. Il est dit, en effet, dans saint Jacques, ch. I (v. 21) : *Recevez dans la mansuétude la parole qui a été entée en vous*; et, dans l'*Ecclésiastique*, ch. V (v. 13) : *Sois doux pour entendre la parole de Dieu;* saint Denys dit aussi, dans l'épître *à Démophile*, que *Moïse a été trouvé digne de l'apparition de Dieu en raison de sa grande mansuétude*. Donc la mansuétude est la plus grande des vertus ». — La seconde objection déclare qu' « une vertu paraît être d'autant meilleure, qu'elle est plus agréable à Dieu et aux hommes. Or, la mansuétude semble être le plus agréable à Dieu. Il est dit, en effet, dans l'*Ecclésiastique* (vv. 34, 35), que *la foi et la mansuétude plaisent souverainement à Dieu*. Aussi bien est-ce tout spécialement à l'imitation de sa mansuétude que Jésus-Christ nous invite, quand Il dit (S. Matthieu, ch. XI, 29) : *Apprenez de moi que je suis doux et humble de cœur;* et saint Hilaire dit (en S. Matthieu, ch. IV, v. 3), que *par la mansuétude de notre âme, Jésus-Christ habite*

en nous La mansuétude est aussi très agréable aux hommes; ce qui fait qu'il est dit dans l'*Ecclésiastique*, ch. III (v. 19) : *Mon fils, accomplis tes œuvres avec mansuétude, et tu auras parmi les hommes plus d'amour encore que de gloire.* Et à cause de cela, il est dit aussi dans les *Proverbes*, ch. XX (v. 28), que *par la clémence le trône du roi est affermi.* Donc la mansuétude et la clémence sont les plus grandes des vertus ». — La troisième objection arguë d'un texte de « saint Augustin », qui dit « au livre du *Sermon du Seigneur sur la Montagne* (liv. I, ch. II), que *les doux sont ceux qui cèdent aux injures et qui ne résistent pas dans le mal, mais triomphent du mal par le bien.* Or, ceci semble appartenir à la miséricorde ou à la piété, qui paraît être la plus grande des vertus; car sur ce mot de la première Épître *à Timothée*, ch. IV (v. 8), *la piété est utile à tout*, la glose de saint Ambroise (ou plutôt du diacre Hilaire sous le nom d'Ambroise), dit que *toute la somme de la religion chrétienne consiste dans la piété.* Donc la mansuétude et la clémence sont les plus grandes des vertus ».

L'argument *sed contra* se contente de faire observer qu' « on ne les donne pas comme vertus principales, mais comme annexes à une autre vertu qui est principale ». — Ce n'est qu'un argument *sed contra;* car la vertu de religion qui n'est qu'une vertu annexe de la justice, l'emporte cependant sur la justice ordinaire, en perfection et en excellence.

Au corps de l'article, saint Thomas fait observer que « rien n'empêche qu'il y ait certaines vertus qui ne seront pas les plus grandes d'une façon pure et simple, mais qui le seront d'une certaine manière et dans un certain genre. Pour ce qui est de la clémence et de la mansuétude, il n'est pas possible qu'elles soient les premières des vertus au sens pur et simple. Leur louange, en effet, se prend de ce qu'elles éloignent du mal, pour autant qu'elles diminuent la peine ou la colère. Or, c'est chose plus parfaite d'atteindre le bien que de laisser le mal. Et voilà pourquoi les vertus qui ordonnent d'une façon pure et simple au bien, comme la foi, l'espérance, la charité, et aussi la prudence et la justice, sont purement et simplement des vertus plus grandes que la clémence et la mansuétude. Mais,

dans un certain sens, rien n'empêche que la mansuétude et la clémence aient une certaine excellence parmi les vertus qui résistent aux affections mauvaises. La colère, en effet, que la mansuétude mitige, en raison de son impétuosité, empêche, au plus haut point, l'esprit de l'homme pour juger librement de la vérité. Et voilà pourquoi la mansuétude fait au plus haut point que l'homme soit maître de lui; d'où il est dit, dans l'*Ecclésiastique*, ch. x (v. 31) : *Mon fils, conserve ton âme dans la mansuétude.* Et cependant les concupiscences des délectations du toucher sont plus honteuses et infestent d'une manière plus continue; en raison de quoi la tempérance est donnée comme vertu principale, ainsi qu'il ressort de ce qui a été dit (q. 141, art. 7, *ad* 2um). Quant à la clémence, du fait qu'elle diminue les peines, elle semble approcher le plus de la charité, la plus grande des vertus, par laquelle nous travaillons au bien du prochain et nous empêchons le mal ».

L'*ad primum* explique que « la mansuétude prépare l'homme à la connaissance de Dieu, en écartant ce qui serait un obstacle », non qu'elle-même soit directement ordonnée à la connaissance de Dieu. « C'est, en effet, d'une double manière qu'elle écarte ainsi l'obstacle. Premièrement, en faisant que l'homme soit maître de lui, par la diminution de la colère, ainsi qu'il a été dit (au corps de l'article). Secondement, parce qu'il appartient à la mansuétude que l'homme ne contredise pas aux paroles de la vérité; ce que souvent quelques-uns font sous le coup de la colère. Et voilà pourquoi saint Augustin dit, au livre II de la *Doctrine chrétienne* (ch. VII), qu'*être doux, c'est ne pas contredire aux paroles de la Sainte Écriture, soit quand on l'entend, et qu'elle frappe quelques-uns de nos vices, soit quand on ne l'entend pas, comme si nous pouvions mieux et avec plus de vérité enseigner et commander* ».

L'*ad secundum* répond que « la mansuétude et la clémence rendent l'homme agréable à Dieu et aux hommes, selon qu'elles concourent en un même effet avec la charité, qui est la plus grande des vertus; savoir en soustrayant les maux du prochain ».

L'*ad tertium* répond également que « la miséricorde et la

piété conviennent avec la mansuétude et la clémence, en tant qu'elles concourent en un même effet, qui est d'empêcher les maux du prochain. Toutefois, elles diffèrent quant au motif. La piété, en effet, écarte les maux du prochain, en raison de la révérence ou du respect qu'elle a envers un supérieur, qui est Dieu ou les parents. Quant à la miséricorde, elle écarte les maux du prochain à cause qu'elle s'en attriste, les considérant comme ses propres maux, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 30, art. 2); chose qui provient de l'amitié, qui fait que les amis s'attristent et se réjouissent des mêmes choses. La mansuétude, elle, fait cela, en tant qu'elle écarte la colère, qui excite à la vengeance. Et la clémence le fait, par douceur et bonté d'âme, en tant qu'elle juge qu'il est équitable que tel sujet ne soit pas davantage puni ». — Commentant cette admirable réponse, Cajétan invite à en noter « la doctrine vraiment d'or, pour discerner quelle est la vertu qui nous meut à écarter les maux du prochain », quand nous sommes portés raisonnablement à les écarter. Si nous le faisons par déférence pour les parents ou pour Dieu, ce n'est pas la clémence mais la piété qui nous inspire. Ce sera, au contraire, la clémence, non la piété, si c'est par douceur d'âme; et la mansuétude, si c'est par maîtrise de soi, dominant l'irritation de la colère. Ce sera aussi la miséricorde, quand nous agirons par bonté ou affection, considérant le prochain comme un autre nous-même, et son mal comme notre mal.

La clémence et la mansuétude sont deux vertus, parties potentielles de la vertu de tempérance : la première modère ou règle la punition extérieure, afin qu'elle ne dépasse point les limites de la raison ; l'autre, le mouvement intérieur de la passion qu'est la colère. — Après avoir examiné ces deux vertus en elles-mêmes nous devons maintenant étudier les vices qui leur sont opposés. D'abord, la colère, qui est opposée à la mansuétude. Puis la cruauté, qui est opposée à la clémence. — L'étude de la colère va faire l'objet de la question suivante.

QUESTION CLVIII

DE LA COLÈRE

Cette question comprend huit articles :

1° Si de se mettre en colère peut quelquefois être licite?
2° Si la colère est un péché?
3° Si elle est un péché mortel?
4° Si elle est le plus grave des péchés?
5° Des espèces de la colère?
6° Si la colère est un vice capital?
7° Quelles sont ses filles.
8° Si elle a un vice qui lui soit opposé?

De ces huit articles, les sept premiers traitent de la colère elle-même; le huitième, du vice qui lui est opposé. — La colère elle-même est considérée : d'abord, sous sa raison générale de vice (art. 1-5); puis, en tant que vice capital (art. 6, 7). — Comme vice en général, on étudie : d'abord, cette raison de vice, dans la colère (art. 1-4); puis ses espèces (art. 5). — L'ordre des quatre premiers articles apparaît de lui-même. Saint Thomas examine si la colère peut n'être pas un péché (art. 1); puis, si quelquefois elle l'est; et, quand elle l'est : quelle est sa nature; quelle est sa gravité. — Venons tout de suite à l'article premier.

Article Premier.

Si de se mettre en colère peut être licite?

Quatre objections veulent prouver que « de se mettre en colère ne peut pas être licite ». — La première est un texte de « saint Jérôme », qui, « expliquant cette parole que nous lisons en saint Matthieu, ch. v (v. 22), *Celui qui se met en colère con-*

tre son frère, etc., dit : *Dans certains manuscrits, il est ajoulé : sans cause; mais, dans les vrais, la question est tranchée et la colère est entièrement interdite.* Donc se mettre en colère n'est jamais licite ». — La seconde objection fait remarquer que « selon saint Denys, au chapitre IV des *Noms Divins* (de S. Th., leç. 22), *le mal de l'âme est d'être hors de la raison.* Or, la colère est toujours hors de la raison. Car Aristote dit, au livre VII de l'*Éthique* (ch. VI, n. 1 ; de S. Th., leç. 6), que *la colère n'entend point parfaitement la raison.* Et saint Grégoire dit, au livre V des *Morales* (ch. XLV ou XXX), que *lorsque la colère frappe la tranquillité de l'âme, elle la trouble et la laisse abîmée en quelque sorte et déchirée.* Cassien dit aussi au livre *des Institutions des Couvents* (liv. VIII, ch. VI) : *Quelle que soit la cause qui excite le mouvement de la colère, l'œil du cœur en est aveuglé.* Donc se mettre en colère est toujours un mal ». — La troisième objection dit que « la colère est l'*appétit de la vengeance*, comme le note la glose, sur ce texte du *Lévitique*, ch. XIX (v. 17) : *Tu ne haïras point ton frère dans ton cœur.* Or, désirer la vengeance ne semble pas être licite; mais c'est chose qu'il faut réserver à Dieu, selon cette parole du *Deutéronome*, ch. XXXII (v. 35) : *La vengeance m'appartient.* Donc il semble que se mettre en colère est toujours un mal ». — La quatrième objection déclare que « tout ce qui nous éloigne de la divine similitude est un mal. Or, se mettre en colère nous éloigne toujours de la divine ressemblance ; car *Dieu juge avec tranquillité*, comme il est dit au livre de la *Sagesse*, ch. XII (v. 18). Donc se mettre en colère est toujours un mal ».

L'argument *sed contra* est un texte de « saint Jean Chrysostome », qui « dit, sur saint Matthieu (*Ouvrage inachevé sur saint Matthieu*, parmi les œuvres de saint Jean Chrysostome, hom. XI): *Celui qui se met en colère sans cause, sera coupable ; celui qui le fait avec cause, ne sera pas coupable. Car si la colère manque, la doctrine ne profite pas, les jugements ne tiennent pas, les crimes ne sont pas réprimés.* Donc se mettre en colère n'est pas toujours un mal ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle que « la colère, à proprement parler, est une certaine passion de l'appétit sen-

sible, d'où l'appétit *irascible* (en latin, la colère se dit *ira*) tire son nom; comme il a été vu plus haut, quand il s'est agi des passions (1ª-2ᵃᵉ, q. 25, art. 3, *ad 1ᵘᵐ*; q. 46, art. 1). Or, il y a ceci à considérer, au sujet des passions de l'âme, que le mal peut se trouver en elle d'une double manière. — D'abord, en raison de l'espèce même de la passion; laquelle se considère selon l'objet de la passion. C'est ainsi que l'envie, selon son espèce, implique un certain mal : elle est, en effet, la tristesse du bien des autres, chose qui, de soi, répugne à la raison. Et voilà pourquoi l'envie, *aussitôt nommée, désigne quelque chose de mal*, comme Aristote le dit au livre II de l'*Éthique* (ch. VI, n. 18; de S. Th., leç. VII). Mais cela ne convient pas à la colère, qui est l'appétit de la vengeance : la vengeance, en effet, peut être recherchée d'une façon bonne et d'une façon mauvaise. — D'une autre manière, le mal se trouve en quelque passion selon sa quantité, c'est-à-dire selon qu'il y a en elle excès ou défaut et manque. De cette sorte, le mal peut se trouver dans la colère; savoir quand l'homme se met en colère plus ou moins que ne le veut la droite raison. Mais si quelqu'un se met en colère selon la raison droite, alors se mettre en colère est chose louable ».

L'*ad primum* nous redonne la distinction historique marquée plus haut dans le Traité des Passions. « Les Stoïciens désignaient par la colère et par toutes les autres passions, certains mouvements affectifs qui existaient en dehors de l'ordre de la raison; et, d'après cela, ils disaient que la colère et toutes les autres passions étaient mauvaises, comme il a été marqué plus haut, quand il s'agissait des passions (1ª-2ᵃᵉ, q. 25 [aliàs 24], art. 2). C'est de cette manière que saint Jérôme prend la colère », dans le texte cité par l'objection : « il parle, en effet, de la colère dont quelqu'un est animé contre son prochain, comme recherchant son mal. — Mais selon les Péripatéticiens, dont saint Augustin approuve plutôt la doctrine, au livre IX de *la Cité de Dieu* (ch. IV), la colère et les autres passions désignent certains mouvements de l'appétit sensible, qu'ils soient réglés selon la raison, ou qu'ils ne le soient pas. A prendre ainsi la colère, elle n'est pas toujours chose mauvaise ».

L'*ad secundum* dit que « la colère peut avoir à la raison un double rapport. Quelquefois, elle la précède. Et alors elle la tire de sa rectitude; ce qui fait qu'elle a la raison de mal. Mais, d'autres fois, elle la suit : en ce sens que l'appétit sensible est mû contre les vices selon l'ordre de la raison. Cette colère est bonne; on l'appelle la colère *du zèle* », ou la sainte colère. « Aussi bien saint Grégoire dit, au livre V des *Morales* (ch. XLV, ou XXX, ou XXXIII) : *Il faut veiller avec le plus grand soin à ce que la colère, qui est prise comme un instrument de la vertu, ne domine point sur l'âme : afin qu'elle ne marche pas devant comme une maîtresse, mais que semblable à une servante prête à rendre service, elle ne quitte jamais le dos de la raison.* Cette sorte de colère, bien que dans l'exécution de l'acte, elle empêche en quelque sorte le jugement de la raison, n'enlève pas cependant la rectitude de la raison. Et voilà pourquoi saint Grégoire dit, au même endroit, que *la colère du zèle trouble l'œil de la raison, mais la colère du vice l'aveugle.* Or, il n'est pas contraire à la raison de vertu, que soit interrompue la délibération de la raison dans l'exécution de ce qui a été décidé après délibération de la raison. Et, en effet, l'art lui-même serait empêché dans son acte, si, quand il doit agir, il délibérait sur ce qu'il faut faire ». — Nous retrouvons, dans cette belle réponse, la doctrine si importante, que nous avions soulignée avec tant de soin, dans le Traité des Passions (1ᵃ-2ᵃᵉ, q. 25 [aliàs 24], art. 3).

L'*ad tertium* explique que « désirer la vengeance, pour le mal de celui qui doit être puni, est chose illicite. Mais désirer la vengeance, pour la correction des vices et pour conserver le bien de la justice est chose louable. Et à cela peut tendre l'appétit sensible en tant qu'il est mû par la raison. Or, quand la vengeance se fait selon l'ordre du jugement » et par l'autorité constituée, « elle se fait par Dieu Lui-même, dont la puissance qui punit est le ministre, ainsi qu'il est dit *aux Romains*, ch. XIII (v. 4) ».

L'*ad quartum* répond que « nous pouvons et devons nous assimiler à Dieu dans la recherche du bien; mais dans le mode de le rechercher ou de le désirer, nous ne pouvons pas lui être assimilés entièrement. C'est qu'en effet, il n'y a pas, en Dieu,

l'appétit sensible, comme en nous, dont le mouvement doive être au service de la raison. Aussi bien saint Grégoire dit, au livre V des *Morales*, que *la raison s'élève avec plus de force contre les vices, quand la colère soumise à la raison travaille pour elle en la servant* ».

Se mettre en colère n'est donc pas toujours chose mauvaise. C'est même parfois chose excellente. — Mais alors même que ce n'est pas chose bonne, pouvons-nous dire que la colère soit un péché. C'est ce qu'il nous faut maintenant examiner; et ce va être l'objet de l'article qui suit.

Article II.

Si la colère est un péché?

Quatre objections veulent prouver que « la colère n'est pas un péché ». — La première dit qu' « en péchant, nous déméritons. Or, *par les passions nous ne déméritons pas, ni nous ne sommes objet de blâme,* comme il est dit au livre II de l'*Éthique* (ch. v, n. 3; de S. Th., leç. 5). Donc aucune passion n'est un péché. Et puisque la colère est une passion, comme il a été vu plus haut, quand il s'agissait des passions (1ª-2ᵉ, q. 46, art. 1), il s'ensuit que la colère n'est pas un péché ». — La seconde objection déclare qu' « en tout péché, il y a certaine conversion vers quelque bien muable. Or, par la colère, l'homme ne va pas à quelque bien muable, mais plutôt il se porte vers le mal de quelqu'un. Donc la colère n'est pas un péché ». — La troisième objection fait observer que *nul ne pèche en ce qu'il ne peut pas éviter*, comme saint Augustin le dit (*Libre Arbitre*, liv. III, ch. XVIII). Or, l'homme ne peut pas éviter la colère; car, sur cette parole du psaume (IV, v. 5) : *Mettez-vous en colère et ne péchez pas*, la glose dit que *le mouvement de la colère n'est pas en notre pouvoir*. Aristote dit aussi, au livre VII de l'*Éthique* (ch. VI, n. 4; de S. Th., leç. 6), que *l'homme en colère agit avec tristesse* : or, la tristesse est contraire à la volonté.

Donc la colère n'est pas un péché «. — La quatrième objection rappelle que « le péché est *contre la nature*, comme le dit saint Jean Damascène, au livre II (*de la Foi Orthodoxe*, ch. IV, XXX). Or, se mettre en colère n'est pas contre la nature de l'homme, étant l'acte de la puissance naturelle qu'est l'irascible. Aussi bien saint Jérôme dit, en l'une de ses Épîtres (ép. XII), que *se mettre en colère est chose de l'homme*. Donc la colère n'est pas un péché ».

L'argument *sed contra* oppose simplement le mot de « l'Apôtre », qui « dit, *aux Éphésiens*, ch. IV (v. 31) : *Que toute indignation et colère soit enlevée du milieu de vous* ».

Au corps de l'article, saint Thomas s'appuie sur la doctrine rappelée à l'article précédent. « La colère, ainsi qu'il a été dit, désigne proprement une certaine passion. Or, la passion de l'appétit sensible est bonne dans la mesure où elle est réglée par la raison; mais si elle exclut l'ordre de la raison, elle est mauvaise. D'autre part, l'ordre de la raison, dans la colère, peut se considérer à un double titre. — Premièrement, quant à l'objet de l'appétit vers lequel elle tend. Cet objet est la vengeance. Il s'ensuit que si quelqu'un désire que la vengeance se fasse selon l'ordre de la raison, l'appétit de la colère est louable; et on l'appelle *la colère du zèle* (cf. S. Grégoire, *Morales*, liv. V, ch. XLV, ou XXX, ou XXXIII). Mais si quelqu'un désire que la vengeance se fasse en quelque manière que ce soit contre la raison; par exemple, s'il désire que soit puni quelqu'un qui ne l'a pas mérité, ou au delà de ce qu'il a mérité, ou même non selon l'ordre légitime, ou non pour la fin voulue, qui est la conservation de la justice et la correction de la faute, l'appétit de la colère sera vicieux; et on l'appelle *la colère du vice* (S. Grégoire, *ibid.*). — D'une autre manière, on considère l'ordre de la raison, à l'endroit de la colère, quant au mode d'être en colère; par exemple, que le mouvement de la colère ne s'enflamme pas trop, ni intérieurement, ni extérieurement. Et si on passe cette mesure, la colère ne sera point sans péché, même si quelqu'un désire une juste vengeance ».

L'*ad primum* fait observer que « parce que la passion peut être réglée par la raison ou non réglée par elle, à cause de

cela, selon la passion, considérée d'une façon absolue, il n'y a pas à être impliquée une raison de mérite ou de démérite, de louange ou de blâme. Toutefois, selon que la passion est réglée par la raison, elle peut avoir la raison de chose méritoire et louable ; et, en sens contraire, selon qu'elle n'est pas réglée par la raison, elle peut avoir la raison de démérite et de chose blâmable. Aussi bien Aristote lui-même dit, au même endroit que citait l'objection, que *celui-là est loué ou blâmé qui se met en colère d'une certaine manière* ».

L'*ad secundum* précise que « l'homme en colère ne recherche point le mal d'autrui pour lui-même, mais en raison de la vengeance, sur laquelle son appétit se porte comme sur un certain bien muable ».

L'*ad tertium* explique que « l'homme est maître de ses actes par l'arbitre ou le jugement de la raison. Il suit de là que les mouvements qui préviennent le jugement de la raison ne sont pas au pouvoir de l'homme dans leur généralité, en telle sorte qu'il ne s'en élève aucun ; bien que la raison puisse empêcher que chacun de ses mouvements pris à part s'élève. Et c'est en ce sens qu'il est dit que le mouvement de la colère n'est pas au pouvoir de l'homme, en telle sorte qu'aucun ne s'élève. Comme cependant, il est d'une certaine manière au pouvoir de l'homme, il ne perd pas totalement la raison de péché, s'il est désordonné ». Nous trouvons, de nouveau, ici, la grande doctrine du péché de sensualité, soulignée par nous avec tant de soin, dans le traité des péchés (1ª-2ªᵉ, q. 74, art. 3). — Saint Thomas ajoute que « ce que dit Aristote, que *l'homme en colère agit avec tristesse*, ne doit pas s'entendre comme s'il s'attristait de ce qu'il est en colère ; mais parce qu'il est triste au sujet de l'injure qu'il estime lui avoir été faite ; et c'est de cette tristesse que part son mouvement de désir de vengeance »

L'*ad quartum* déclare que « l'irascible, dans l'homme, est naturellement soumis à la raison Et voilà pourquoi son acte est naturel à l'homme dans la mesure où il est selon la raison, mais en tant qu'il est en dehors de l'ordre de la raison, il est contre la nature de l'homme ».

La colère, quand elle n'est pas contenue dans les limites de la raison, soit qu'elle porte à rechercher une vengeance injuste, soit qu'elle s'y porte avec une ardeur qui dépasse la mesure, est toujours un péché. — Mais est-elle toujours un péché mortel ? c'est ce qu'il nous faut maintenant considérer ; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article III.

Si toute colère est un péché mortel ?

Trois objections veulent prouver que « toute colère est un péché mortel ». — La première cite la parole du livre de Job, ch. v (v. 2), où « il est dit : *La colère tue l'homme insensé;* et il parle de la mort spirituelle, d'où le péché mortel tire son nom. Donc la colère est un péché mortel ». — La seconde objection déclare que « rien ne mérite la damnation éternelle, si ce n'est le péché mortel. Or, la colère mérite la damnation éternelle. Le Seigneur dit, en effet, en saint Matthieu, ch. v, (v. 22) : *Quiconque se met en colère contre son frère sera passible du jugement.* Et la glose dit, à ce sujet, que *par les trois choses qui sont touchées là, savoir le jugement, le conseil et la géhenne, sont désignées distinctement diverses demeures dans la damnation éternelle selon la mesure du péché.* Donc la colère est un péché mortel ». — La troisième objection fait observer que « tout ce qui est contraire à la charité est un péché mortel. Or, la colère, de soi, est contraire à la charité ; comme on le voit par saint Jérôme, sur cette parole marquée en saint Matthieu, ch. v (v. 22) : *Celui qui se met en colère contre son frère*, etc., où il dit que c'est là chose contre l'amour du prochain. Donc la colère est un péché mortel ».

L'argument *sed contra* en appelle à ce que « sur ce mot du psaume (IV, v. 5) : *Mettez-vous en colère et ne péchez pas*, la glose dit : *C'est chose vénielle que la colère qui ne va pas jusqu'à son effet* ».

Au corps de l'article, saint Thomas fonde sa réponse sur la

distinction marquée à l'article précédent. « Comme il a été dit, le mouvement de la colère peut être désordonné et péché d'une double manière. — D'abord, du côté de ce que l'on recherche; savoir quand l'on recherche une vengeance injuste. Et alors, de son espèce, la colère est un péché mortel; parce qu'elle est contraire à la charité et à la justice. Toutefois, il peut arriver que même ce désir soit un péché véniel, en raison de l'imperfection de l'acte. Et cette imperfection de l'acte se considère : soit du côté du sujet, comme si le mouvement de la colère prévient le jugement de la raison; soit du côté de l'objet, comme si quelqu'un désire se venger en chose de peu d'importance et que l'on peut tenir pour quasi rien, au point que même si on passait à l'acte ce ne serait pas un péché mortel »; et saint Thomas ajoute cet exemple ravissant, où nous voyons tout ensemble la douceur et la mansuétude du saint Docteur, et aussi combien facilement, à ses yeux, la matière de la colère injuste peut devenir grave : « par exemple, si quelqu'un tire un tout petit peu un enfant par les cheveux, ou quelque autre chose de ce genre. — D'une autre manière, le mouvement de la colère peut être désordonné quant au mode de ce mouvement: comme si quelqu'un éprouve intérieurement une colère trop ardente, ou si extérieurement il montre trop les signes de sa colère. De ce chef, la colère n'a pas en elle-même d'être un péché mortel de son espèce. Toutefois, il peut arriver qu'elle soit un péché mortel : par exemple, si quelqu'un sous le coup de sa violente colère sort de l'amour de Dieu ou du prochain ».

L'*ad primum* s'appuie sur cette dernière remarque pour répondre à l'objection. « Du texte cité par l'objection il ne résulte pas que toute colère soit un péché mortel, mais que les sots, par la colère, se tuent spirituellement: en ce sens que ne refrénant point par la raison le mouvement de la colère, ils tombent en certains péchés mortels, par exemple dans le blasphème contre Dieu, ou dans l'injure contre le prochain ».

L'*ad secundum* explique que « le Seigneur dit cette parole de la colère, comme ajoutant quelque chose à ce mot de la loi (*Exode*, ch. xx, v. 13) : *Celui qui tuera sera passible du jugement*. D'où

il suit que le Seigneur parle en cet endroit du mouvement de la colère par lequel quelqu'un souhaite la mort du prochain ou quelque autre grave dommage personnel : et nul doute qu'il n'y ait péché mortel, si le consentement est donné à un pareil désir ». — On aura remarqué cette explication de la parole de Notre-Seigneur dans l'Évangile, qui, au premier abord, présenterait quelque difficulté ; mais qui, entendue au sens que vient de nous dire saint Thomas, devient tout ce qu'il y a de plus manifeste.

L'*ad tertium* accorde que « dans ce cas où la colère est contraire à la charité, elle est un péché mortel ; mais ceci n'arrive pas toujours ; comme il ressort de ce qui a été dit » (au corps de l'article).

La colère, quand elle est un péché mortel, est-elle le plus grave de tous les péchés ? C'est le dernier point qui nous reste à examiner en ce qui touche à la raison de péché en général dans la colère, avant d'étudier ses espèces. Il va faire l'objet de l'article qui suit.

Article IV.

Si la colère est le plus grave des péchés ?

Trois objections veulent prouver que « la colère est le plus grave des péchés ». — La première est un texte de « saint Jean Chrysostome », qui « dit (Hom. XLVIII *sur saint Jean*) qu'*il n'est rien de plus honteux que la vue d'un homme en fureur, ni rien de plus laid qu'un visage irrité ; et l'âme l'est encore beaucoup plus.* Donc la colère est le plus grave des péchés ». — La seconde objection dit que « plus un péché est nuisible, plus il paraît être mauvais ; car, comme le dit saint Augustin, dans l'*Enchiridion* (ch. XII), *une chose est dite mauvaise en raison de ce qu'elle nuit.* Or, la colère est ce qui nuit le plus : car elle enlève la raison à l'homme, par laquelle l'homme est maître de lui-même ; saint Jean Chrysostome dit, en effet (endroit précité), qu'*entre la colère et la folie, il n'y a pas de milieu. la colère est*

un vrai démon passager, plus difficile même que ne l'est l'homme possédé du démon. Donc la colère est le plus grave des péchés ». — La troisième objection fait observer que « les mouvements intérieurs se jugent selon les effets extérieurs. Or, l'effet de la colère est l'homicide, qui est le plus grave des péchés Donc la colère est le péché le plus grave ».

L'argument *sed contra* oppose que « la colère se compare à la haine, comme la paille se compare à la poutre. Saint Augustin dit, en effet, dans sa Règle : *De peur que la colère ne se change en haine et fasse une poutre de ce qui était une paille.* Donc la colère n'est pas le péché le plus grave ».

Au corps de l'article, saint Thomas se réfère encore à la distinction donnée à l'article 2 et qui est si importante dans toute la question de la colère. « Comme il a été dit, le désordre de la colère se considère en raison de deux choses; savoir : selon que l'objet est indû ; et selon que l'est le mode de se mettre en colère. — Si nous considérons l'objet même que poursuit la colère, il semble qu'elle est le moindre des péchés. Elle veut, en effet, le mal de peine de quelqu'un sous la raison de bien qu'implique la vengeance. Et voilà pourquoi du côté du mal qu'il désire, le péché de colère convient avec ces autres péchés qui désirent le mal du prochain ; par exemple, l'envie et la haine. Mais la haine veut, d'une façon absolue, le mal de quelqu'un, en tant que tel ; tandis que l'envieux veut le mal d'autrui, par amour de sa propre gloire; et l'homme en colère veut ce mal d'autrui, sous la raison de juste vengeance. Par où l'on voit que la haine est plus grave que l'envie ; et l'envie, plus grave que la colère. C'est, en effet, chose pire de vouloir le mal sous la raison de mal, que de le vouloir sous la raison de bien ; et c'est chose pire de vouloir le mal sous la raison d'un bien extérieur, tel que l'honneur ou la gloire, que de le vouloir sous la raison de la rectitude de la justice. Du côté du bien sous la raison duquel l'homme en colère veut le mal, la colère convient avec le péché de concupiscence, qui tend vers un certain bien. Mais, même de ce chef, à parler d'une façon absolue, le péché de colère paraît être moindre que celui de concupiscence : pour autant que le bien de la justice, désiré

par l'homme en colère est meilleur que le bien agréable ou utile que la concupiscence recherche. Aussi bien Aristote dit, au livre VII de l'*Éthique* (ch. VII, n. I ; de S. Th., leç. 6) que l'*incontinent de la concupiscence est plus laid ou plus honteux que l'incontinent de la colère.* — Mais s'il s'agit du désordre qui porte sur le mode d'être en colère, la colère a une certaine excellence », dans la raison de mal, « à cause de la violence et de la rapidité de son mouvement ; selon cette parole des *Proverbes* ch. XXVII (v. 4) : *La colère n'a pas de miséricorde, ni la fureur qui éclate : l'impétuosité d'un esprit excité, qui pourra la soutenir?* Aussi bien saint Grégoire dit, au livre V des *Morales* (ch. XLV, ou XXX, ou XXXI) : *Sous l'aiguillon ou la poussée de la colère, le cœur enflammé palpite, le corps tremble, la langue s'embarrasse, le visage est en feu, les yeux sortent de leur orbite, et l'on ne reconnaît même plus ses proches : la bouche profère des clameurs, mais l'on ne sait plus ce que l'on dit* ». Nous avions déjà trouvé et souligné ce tableau si vivant de l'homme en colère, lorsque nous traitions des effets de cette passion. Cf. 1ª-2ªᵉ, q. 48, art. 2.

L'*ad primum* dit que « saint Jean Chrysostome parle de la laideur ou de la turpitude de la colère, quant aux gestes extérieurs, qui proviennent de l'impétuosité de la colère ».

L'*ad secundum* répond, dans le même sens, que « l'objection procède selon le mouvement désordonné de la colère, qui provient de son impétuosité, ainsi qu'il a été dit ».

L'*ad tertium* déclare que « l'homicide ne provient pas moins de la haine ou de l'envie que de la colère. Et, toutefois, la colère est plus légère », même alors, dans la raison de péché, « parce qu'elle considère la raison de justice, ainsi qu'il a été dit ». — Ceci nous explique pourquoi, parmi les hommes, le duel, même mortel, où le meurtrier est censé tirer de son ennemi une juste vengeance, et en raison du faux point d'honneur qui s'y trouve joint, a tant de peine à être réprimé, surtout parmi ceux-là qui extérieurement ou par office portent le plus haut le sentiment de l'honneur.

Ce n'est qu'en raison du désordre extérieur qu'elle cause en celui qu'elle domine, que la colère a quelque chose de particu-

lièrement grave, qui semble la mettre au-dessus des autres péchés, où l'homme, en effet, peut se posséder davantage. Mais, en raison de son objet, le mal qui s'y trouve est inférieur aux autres péchés, qu'il s'agisse de ceux qui ont pour objet le mal ou de ceux qui ont pour objet le bien. — Après avoir étudié la colère, sous sa raison de péché, en elle-même, nous devons maintenant considérer ses espèces. C'est l'objet de l'article qui suit.

Article V.

Si les espèces de la colère sont convenablement fixées par Aristote?

Trois objections veulent prouver que « ce n'est pas comme il convient, que les espèces de la colère sont fixées par Aristote au livre IV de l'*Éthique* (ch. v, n. 8 et suiv.; de S. Th., leç. 13), où il dit que des hommes portés à la colère, les uns sont *aigus* » ou naturellement irritables, « les autres sont *amers*, et les autres *difficiles* ou *lourds* » et durs ou intraitables. — « La première objection fait observer que « d'après Aristote, sont appelés *amers ceux dont la colère tombe difficilement et demeure longtemps*. Or, ceci semble se rapporter à la circonstance du temps. Donc il semble que selon les autres circonstances on pourra trouver d'autres espèces de la colère ». — La seconde objection arguë de la notion qu'Aristote donne de ceux qu'il appelle *difficiles*. « Il appelle *difficiles* ou *durs*, *ceux dont la colère ne s'apaise point sans tourment et sans punition*. Or, ceci appartient aussi à la colère qui ne tombe pas. Donc il semble que *difficiles* et *amers* sont une même chose ». — La troisième objection cite le passage de saint Matthieu, ch. v (v. 22), où « le Seigneur pose trois degrés de la colère, quand il dit : *Celui qui se met en colère contre son frère ;* et *Celui qui dit à son frère : raca ;* et *Celui qui dit à son frère : fou*. Or, ces degrés ne se rapportent pas aux espèces précitées. Donc il semble que la division de la colère donnée par Aristote ne convient pas ».

L'argument *sed contra* confirme cette division par une dou-

ble autorité. — « Saint Grégoire de Nysse (ou plutôt Némésius, *de la Nature de l'homme*, ch. XXI, ou liv. IV, ch. XIV), dit qu'il y a trois espèces de la colère ; savoir : *la colère qui est dite de fiel ;* et *la manie*, qu'on appelle encore folie ; et la *fureur*. Ces trois espèces semblent être les mêmes que celles dont il s'agit. Et, en effet, il appelle *colère de fiel, celle qui commence sous forme d'émotion*, chose qu'Aristote attribue aux *aigus ;* il appelle *manie, la colère qui demeure et passe en vétusté*, chose qu'Aristote attribue aux *amers ;* et il appelle *fureur, la colère qui compte le temps pour le supplice*, chose qu'Aristote attribue aux *difficiles*. — La même division est donnée par saint Jean Damascène, au livre II (*de la Foi Orthodoxe*, ch. XVI). Donc la distinction dont il s'agit, donnée par Aristote, est la distinction qui convient ».

Au corps de l'article, saint Thomas fait observer que « la distinction dont il s'agit peut se rapporter à la passion de la colère ou aussi au péché de la colère. Comment elle se rapporte à la passion de la colère, la chose a été vue plus haut, quand il s'est agi des passions (1ª-2ªᵉ, q. 46, art. 8). Et c'est ainsi surtout qu'elle semble avoir été donnée par saint Grégoire de Nysse et par saint Jean Damascène. Mais maintenant, il nous faut prendre la distinction de ces espèces selon qu'elle appartient au péché de la colère, comme elle est donnée par Aristote. — Or, le désordre de la colère peut se considérer par rapport à deux choses. — D'abord, par rapport à l'origine même de la colère. Et ceci appartient aux *aigus*, qui se mettent en colère trop vite et pour n'importe quelle cause si légère soit-elle ». On peut les appeler, dans notre langue, les *irritables* ou tempéraments vifs qu'un rien excite et met en colère. — « D'une autre manière, le désordre de la colère peut se considérer du côté de la durée, en ce sens qu'elle persévère trop. Et ceci peut se produire d'une double manière. Ou parce que la cause de la colère, savoir l'injure qui a été faite, demeure trop dans le souvenir ou la mémoire de l'homme, ce qui fait que l'homme en conçoit une tristesse prolongée et devient pour lui-même à charge et *amer*. Ou en raison de la vengeance elle-même que l'homme poursuit d'une volonté obstinée : chose

qui appartient aux *difficiles* ou *durs* » ou intraitables, « qui ne laissent point leur colère jusqu'à ce qu'ils aient puni ».

L'*ad primum* répond que « dans les espèces dont il s'agit, on ne considère point principalement le temps, mais la facilité de l'homme à la colère, ou sa fixité dans la colère ».

L'*ad secundum* accorde que « les uns et les autres, savoir les *amers* et les *difficiles* » ou intraitables « ont une colère qui dure longtemps; mais non pour la même cause. Car les *amers* ont la colère qui dure en raison du prolongement de la tristesse, qu'ils tiennent enfermée au dedans : et parce qu'ils ne s'échappent point en signes extérieurs de colère, ils ne peuvent pas recevoir un apaisement de la part des autres; ni ils n'abandonnent d'eux-mêmes la colère, sinon pour autant que leur tristesse finit par disparaître à la longue et alors leur colère disparaît aussi. Dans les *difficiles*, au contraire », ou dans les intraitables, « la colère dure longtemps, en raison du désir violent de la vengeance. Aussi bien ce n'est point par le temps qu'elle tombe, mais par la seule punition ».

L'*ad tertium* explique que « les trois degrés de la colère que marque le Seigneur, n'appartiennent pas aux diverses espèces de la colère, mais se prennent selon la marche progressive de l'acte humain. — Dans les actes humains, en effet, il y a d'abord qu'une chose est conçue dans le cœur. Et, à ce titre, il est dit : *Celui qui se met en colère contre son frère.* — Il y a, en second lieu, qu'il se manifeste au dehors, par des signes extérieurs, même avant qu'il passe à son effet. Et, de ce chef, il est dit : *Celui qui dira à son frère : raca;* ce qui est l'interjection d'un homme en colère. — Le troisième degré est quand le péché conçu intérieurement passe à l'effet extérieur. Or, l'effet extérieur de la colère est le dommage du prochain sous la raison de vengeance. D'autre part, le plus petit dommage est celui qui se fait par la parole seule. Et voilà pourquoi, de ce chef, le Seigneur dit : *Celui qui dira à son frère : fou.* — Par où l'on voit que le second degré ajoute au premier; et le troisième, aux deux autres. Il suit de là que si le premier est un péché mortel, dans le cas dont parle le Seigneur, ainsi qu'il a été dit (art. 3, *ad 2um*), à plus forte raison les autres. Et c'est

pour cela qu'à chacun de ces degrés sont assignées des choses qui ont trait à la condamnation. Mais, pour le premier, est assigné le *jugement*, qui est ce qu'il y a de moindre; car, selon que le dit saint Augustin (au livre du *Sermon du Seigneur sur la Montagne*, liv. I, ch. IX), *dans le jugement, il y a encore place pour la défense*. Pour le second, est assigné *le conseil* : dans lequel *les juges délibèrent entre eux sur le supplice à infliger*. Pour le troisième, est assignée *la géhenne du feu*, qui est *la condamnation à un supplice déterminé* ». — Cet *ad tertium* joint à l'*ad secundum* de l'article 3, que nous venons de rappeler, nous donne l'explication la plus lumineuse et la plus profonde de ce passage de l'Évangile, qu'il serait facile quelquefois de mal entendre et de dénaturer.

Les espèces de la colère, considérée sous sa raison de péché, se ramènent à trois. On distingue, en effet, les irritables ou les pointilleux qui s'irritent pour rien et à tout propos; les amers ou ceux dont la colère enfermée et contenue, mais dont ils s'entretiennent à part eux, est un venin de tristesse qui empoisonne leur vie; et, enfin, les intraitables, que rien n'apaise, tant qu'ils n'ont pas tiré de l'offense réelle ou prétendue une implacable vengeance. — Que penser maintenant de la colère, dans l'ordre des vices capitaux : appartient-elle à cet ordre-là; si oui, quelles en sont les filles? — D'abord, le premier point. Il va faire l'objet de l'article qui suit.

Article VI.

Si la colère doit être placée au nombre des vices capitaux?

Trois objections veulent prouver que « la colère ne doit pas être placée au nombre des vices capitaux ». — La première arguë de ce que « la colère naît de la tristesse. Or, la tristesse est un vice capital, qui s'appelle la paresse spirituelle ou le dégoût spirituel. Donc la colère ne doit pas être assignée comme un vice capital ». — La seconde objection dit que « la haine

est un plus grave péché que la colère. Donc elle doit plutôt être assignée comme vice capital ». — La troisième objection cite un texte où, « sur cette parole des *Proverbes*, ch. XXIX (v. 22) : *L'homme en colère provoque les rixes*, la glose dit : *La colère est la porte de tous les vices : fermée, les vertus, à l'intérieur, ont du repos*; *ouverte, l'âme se prépare à tous les crimes*. Or, aucun vice capital n'est le principe de tous les vices, mais seulement de quelques-uns d'une façon déterminée. Donc la colère ne doit pas être placée parmi les vices capitaux ».

L'argument *sed contra* en appelle à « saint Grégoire », qui, « au livre XXXI des *Morales* (ch. XLV, ou XVII, ou XXXI), met la colère parmi les vices capitaux ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous redonne, d'un mot, la définition du vice capital. « Comme il ressort de tout ce qui a été déjà dit (1ª-2ªᵉ, q. 84, art. 3, 4), ce vice est dit capital, duquel beaucoup de vices proviennent. Or, la colère a ceci, que d'elle beaucoup de vices peuvent venir, pour une double raison. D'abord, du côté de son objet, qui est grandement de nature à être recherché par l'appétit : en tant que la vengeance est recherchée sous la raison du juste et de l'honnête, qui attire par sa dignité, comme il a été vu plus haut (art. 4). Ensuite, à cause de son impétuosité, qui précipite l'esprit vers toutes sortes d'actions désordonnées. Et de là il suit, manifestement, que la colère est un vice capital ».

L'*ad primum* fait observer que « cette tristesse d'où provient la colère, le plus souvent n'est pas le vice de la paresse spirituelle, mais la passion de la tristesse qui est une suite de l'injure reçue ».

L'*ad secundum* rappelle que « comme il ressort de ce qui a été dit (q. 118, art. 7; q. 148, art. 5; q. 153, art. 4; 1ª-2ªᵉ, q. 84, art. 4), il appartient à la raison du vice capital, qu'il ait une fin très apte à être recherchée, en telle sorte que pour la recherche de cette fin beaucoup de péchés se commettent. Or, la colère, qui recherche le mal sous la raison de bien, a une fin plus apte à être recherchée, que la haine, qui recherche le mal sous la raison de mal. Et c'est pourquoi la colère est plutôt un vice capital que la haine »

L'*ad tertium* répond que « la colère est dite être *la porte de tous les vices* accidentellement, ou en tant qu'elle écarte l'obstacle des vices, en empêchant le jugement de la raison par lequel l'homme est détourné du mal. Mais, directement et de soi, elle est la cause de certains péchés spéciaux qui sont appelés ses filles ».

La colère est donc un péché capital ; parce qu'elle a pour objet la vengeance, qui, recherchée sous la raison du juste et de l'honnête, est souverainement apte à provoquer de nombreux péchés. — Quels sont ces péchés qui peuvent sortir directement de la colère et qu'on appelle ses filles? Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article VII.

Si c'est à propos qu'on assigne les six filles de la colère?

Trois objections veulent prouver que « ce n'est pas à propos que sont assignées les six filles de la colère ; savoir : *la rixe : le gonflement du cœur : l'injure ; la clameur ; l'indignation ; le blasphème* ». — La première fait observer que « le blasphème est donné, par saint Isidore (*Questions sur le Deutér.*, ch. XVI), comme fille de l'orgueil. Donc on ne doit pas l'assigner comme fille de la colère ». — La seconde objection note que « la haine vient de la colère, comme saint Augustin le dit dans sa Règle. Donc il faudrait l'assigner parmi les filles de la colère ». — La troisième objection dit que « *le gonflement du cœur* semble être la même chose que l'orgueil. Or, l'orgueil ou la superbe n'est pas fille d'un autre vice, mais *la mère de tous les vices,* comme le dit saint Grégoire au livre XXXI des *Morales* (ch XLV, ou XVII, ou XXXI). Donc le gonflement de cœur ne doit pas être assigné parmi les filles de la colère ».

L'argument *sed contra* en appelle à « saint Grégoire », qui, « au livre XXXI des *Morales*, assigne ces six filles à la colère ».

Au corps de l'article, saint Thomas, pour justifier cette énu-

mération de saint Grégoire, nous avertit que « la colère peut se considérer d'une triple manière. D'abord, selon qu'elle est dans le cœur. A ce titre, de la colère naissent deux vices. L'un porte sur celui contre qui l'homme est en colère, au sujet duquel il estime que c'est une indignité qu'il ait agi contre lui comme il l'a fait; c'est l'*indignation*. L'autre porte sur lui-même : en ce sens qu'il pense aux divers moyens de se venger et remplit son esprit de ces pensées, selon cette parole du livre de Job, ch. xv (v. 2) : *Le sage emplit-il son cœur du feu de la colère?* C'est *le gonflement du cœur*. — D'une autre manière, la colère se considère selon qu'elle est dans la bouche. Et, ici, de la colère procède un double désordre. Le premier, selon que l'homme démontre sa colère par son mode de parler; comme il a été dit de celui *qui dit à son frère : raca* (art. 5, *ad 3um*). C'est la *clameur*, par laquelle on entend des cris désordonnés et confus. L'autre désordre est selon que l'homme s'échappe en paroles injurieuses : lesquelles font *le blasphème*, si elles sont contre Dieu : et l'*injure*, si elles sont contre le prochain — Enfin, on considère la colère selon qu'elle va jusqu'aux actes. Ici, de la colère viennent les *rixes*, en entendant par là tous les dommages qui par voies de fait sont causés au prochain sous le coup de la colère ».

L'*ad primum* distingue une double sorte de blasphèmes. « Le blasphème auquel l'homme se porte à froid et délibérément procède de l'orgueil de l'homme s'élevant contre Dieu; car, comme il est dit, au livre de l'*Ecclésiastique*, ch. x (v. 14), *le commencement de l'orgueil de l'homme est d'apostasier à l'égard de Dieu;* c'est-à-dire que s'éloigner de la vénération et du respect ou de la révérence que l'on doit à Dieu, c'est la première partie de l'orgueil; et de là vient le blasphème. Mais le blasphème où l'homme s'échappe en raison de son animation provient de la colère ».

L'*ad secundum* répond que « la haine, bien que parfois elle naisse de la colère, a cependant une cause antérieure, de laquelle elle vient plus directement, savoir la tristesse; comme, par contre, l'amour naît du plaisir ou de la délectation. Or de la tristesse inférée l'homme se porte quelquefois à la colère et

quelquefois à la haine. C'est pour cela qu'il était plus à propos de faire venir la haine de la tristesse qu'est la paresse de l'esprit ou le dégoût de l'âme plutôt que de la colère ».

L'*ad tertium* dit que « le gonflement du cœur ne se prend pas ici pour l'orgueil, mais pour un certain effort ou une certaine audace de l'homme méditant la vengeance. Or, l'audace est un vice » spécial « qui s'oppose à la vertu de force », et qui peut parfaitement être la fille d'un vice capital comme la colère.

Nous avons vu ce qu'est le vice de la colère. — Dans un dernier article, saint Thomas se demande si le vice de la colère, qui consiste à pécher par excès ou à dépasser les limites en ce qui est de cette passion, peut avoir un vice qui lui soit opposé et qui consiste dans un défaut ou un manque de colère. Nous allons lire la discussion et la réponse du saint Docteur.

Article VIII.

S'il est quelque vice opposé à la colère, et qui provienne d'un défaut de colère?

Trois objections veulent prouver qu' « il n'est pas de vice opposé à la colère, provenant du défaut de colère ». — La première dit que « rien n'est vicieux de ce par quoi l'homme ressemble à Dieu. Or, par cela que l'homme est entièrement sans colère, il ressemble à Dieu, qui *juge avec tranquillité* (*Sagesse*, ch. XII, v. 18). Donc il ne semble pas qu'il soit vicieux de manquer entièrement de colère ». — La seconde objection déclare que « le défaut ou le manque de ce qui n'est utile à rien n'est pas chose vicieuse. Or, le mouvement de la colère n'est utile à rien, comme le prouve Sénèque, au livre qu'il fit sur *la Colère* (liv. I, ch. IX et suiv.). Donc il semble que le défaut ou le manque de colère n'est pas vicieux ». — La troisième objection rappelle que « le mal de l'homme, selon saint Denys (des *Noms divins*, ch. IV; de S. Th., leç. 22), consiste à *être en dehors de*

la raison. Or, même en enlevant tout mouvement de la colère, il reste encore le jugement de la raison. Donc nul manque de colère ne cause de vice ».

L'argument *sed contra* est un beau texte, prêté à « saint Jean Chrysostome », où il est « dit, *sur saint Matthieu* (*ouvrage inachevé sur saint Matthieu*, anonyme, hom. XI) : *Celui qui ne se met pas en colère, quand il y a une raison, pèche. C'est qu'en effet la patience déraisonnable sème les vices, nourrit la négligence et invite au mal, non seulement les mauvais, mais même les bons* ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « la colère peut s'entendre d'une double manière. — D'abord, pour le simple mouvement de la volonté, dont un sujet, non par passion, mais par le jugement de la raison, inflige la peine. Et, dans ce sens, le défaut ou le manque de colère est sans aucun doute un péché ». Il implique, en effet, que la volonté n'inflige point la peine quand la raison ordonne de l'infliger. « C'est de cette manière que la colère est prise dans les paroles de saint Jean Chrysostome, qui dit, au même endroit : *La colère qui a une raison n'est pas une colère, mais un jugement. La colère, en effet, s'entend proprement d'une commotion de la passion : or, pour celui qui se met en colère ayant une raison de te faire, sa colère ne vient pas de la passion. Aussi bien est-il dit juger et non se mettre en colère.* — D'une autre manière, la colère se prend pour le mouvement de l'appétit sensible qui se produit avec la passion et la transmutation du corps. Ce mouvement, dans l'homme, suit nécessairement ce qui est le simple mouvement de la volonté ; car naturellement l'appétit inférieur suit le mouvement de l'appétit supérieur », en raison de la communauté d'intérêt fondée sur l'identité du même suppôt ou de la même personne, « à moins que quelque chose n'y fasse obstacle. Il suit de là que le mouvement de la colère ne peut faire totalement défaut dans l'appétit sensible qu'en raison du manque ou de la débilité du mouvement volontaire. Et donc, par voie de conséquence, le défaut ou le manque de la passion de la colère est aussi vicieux, comme est vicieux le manque ou le défaut du mouvement volontaire à l'endroit de la punition ordonnée par le jugement de la raison ».

L'*ad primum* accorde que « celui qui manque totalement de colère quand il devrait en avoir, imite Dieu en ce qui est du manque de la passion ; mais non en ce que Dieu punit en vertu du jugement ».

L'*ad secundum* fait observer que « la passion de la colère est utile, comme toutes les autres passions de l'appétit sensible, afin que l'homme exécute plus promptement ce que la raison dicte. Sans quoi, l'appétit sensible serait inutilement dans l'homme ; alors que cependant *la nature ne fait rien d'inutile* » (Aristote, *du Ciel et du Monde*, liv. I, ch. IV, n. 8 ; de S. Th., leç. 8).

L'*ad tertium* déclare qu' « en celui qui agit d'une façon ordonnée, le jugement de la raison est cause non seulement du simple mouvement de la volonté, mais aussi de la passion de l'appétit sensible, comme il a été dit (au corps de l'article). Et voilà pourquoi, de même que l'éloignement de l'effet est le signe de l'éloignement de la cause ; de même, la disparition de la colère est un signe de la disparition du jugement de la raison ».

Ne pas éprouver, au-dedans de soi, même dans sa partie affective sensible, de justes mouvements de colère quand il y a motif pour la volonté de l'homme d'intervenir dans le sens de la punition méritée, est un signe manifeste que cette volonté n'intervient pas ou intervient faiblement. Il n'est donc pas douteux qu'on peut pécher par manque de colère ; et non seulement par excès : bien que le péché par excès soit le plus fréquent et celui qui garde pour lui le nom même de colère, au sens peccamineux de péché. Quant au péché opposé, il n'a pas de nom qui le désigne.

La colère s'opposait à la mansuétude. Nous devons maintenant étudier la cruauté, qui s'oppose à la clémence. — C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION CLIX

DE LA CRUAUTÉ

Cette question comprend deux articles :

1° Si la cruauté s'oppose à la clémence ?
2° De sa comparaison à la sauvagerie ou à la férocité.

Article Premier.

Si la cruauté s'oppose à la clémence ?

Trois objections veulent prouver que « la cruauté ne s'oppose pas à la clémence ». — La première cite un mot de « Sénèque », qui « dit, au livre II *de la Clémence* (ch. IV), que *ceux-là sont appelés cruels, qui dépassent la mesure en punissant* ; ce qui est contraire à la justice. Or, la clémence n'est point marquée comme partie de la justice, mais de la tempérance. Donc la cruauté ne semble pas s'opposer à la clémence ». — La seconde objection arguë de ce qu' « il est dit, dans Jérémie, ch. IV (v. 23) : *Il est cruel, et il n'aura point de miséricorde ;* par où il semble que la cruauté s'oppose à la miséricorde. Or, la miséricorde n'est pas la même chose que la clémence, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 157, art. 4, *ad 3um*). Donc la cruauté ne s'oppose pas à la clémence ». — La troisième objection fait observer que « la clémence se considère à l'endroit de l'infliction des peines, ainsi qu'il a été dit (*Ibid.*, art. 1). Or, la cruauté se considère aussi par rapport à la soustraction ou à la cessation des bienfaits ; selon cette parole des *Proverbes*, ch. XI (v. 17) : *Celui qui est cruel rejette ses proches.* Donc la cruauté ne s'oppose pas à la clémence ».

L'argument *sed contra* est encore un texte de « Sénèque », qui « dit, au livre II *de la Clémence* (endroit précité), qu'*à la*

clémence s'oppose la cruauté, laquelle n'est pas autre chose qu'une atrocité de l'âme dans le fait d'exiger les peines ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous dit que « le mot de *cruauté* semble avoir été pris de la *crudité*. C'est qu'en effet, de même que les choses qui sont cuites et bien à point ont coutume d'avoir une saveur douce et suave; pareillement, celles qui sont crues ont une saveur horrible et âpre. Or, il a été dit plus haut (q. 157, art. 3, *ad 1um*; art. 4, *ad 3um*), que la clémence implique une certaine douceur de l'âme, qui fait que l'homme est porté à diminer les peines. Il s'ensuit que la cruauté s'oppose directement à la clémence ».

L'*ad primum* répond que « comme la diminution des peines quand elle est selon la raison appartient à l'épikie, mais la douceur même de la partie affective de l'âme qui porte l'homme à cela appartient à la clémence; de même aussi l'excès des peines, en ce qu'il a d'extérieur, appartient à l'injustice; mais quant à la dureté de l'âme, qui fait que l'homme est prompt à augmenter les peines, elle appartient à la cruauté ». — On aura remarqué, dans cette réponse, une application nouvelle de cette finesse d'analyse qui va jusqu'à noter les plus délicates nuances dans ce qui touche à la distinction des vertus ou des vices.

L'*ad secundum* va nous en fournir encore un exemple. Saint Thomas nous avertit que « la miséricorde et la clémence conviennent en ce que chacune fuit et abhorre la misère d'autrui; mais non de la même manière. A la miséricorde, en effet, il appartient de subvenir à la misère d'autrui par la collation de bienfaits; à la clémence, au contraire, il appartient de diminuer la misère par la soustraction des peines. Et parce que la cruauté implique la surabondance ou l'excès dans les peines qu'on exige, elle s'oppose plus directement à la clémence qu'à la miséricorde. Toutefois, en raison de la similitude ou de la ressemblance de ces sortes de vertus, quelquefois la cruauté se prend pour le manque de miséricorde ».

L'*ad tertium* applique cette dernière remarque à la solution de la troisième objection. « La cruauté y est prise pour le manque de miséricorde, dont le propre est de ne pas répandre de

bienfaits. — On peut dire aussi, ajoute saint Thomas, que la soustraction du bienfait est elle-même une certaine peine ».

La cruauté, dont nous venons de préciser la nature par rapport à la clémence, dans quels rapports est-elle avec la sauvagerie ou la férocité? — Saint Thomas va nous le dire à l'article qui suit.

Article II.

Si la cruauté diffère de la sauvagerie ou de la férocité?

Trois objections veulent prouver que « la cruauté ne diffère pas de la sauvagerie ou de la férocité ». — La première dit qu' « à une seule vertu, d'un seul côté, un seul vice paraît être opposé. Or, à la clémence, du côté de l'excès, s'opposent et la cruauté et la sauvagerie. Donc il semble que la sauvagerie et la cruauté sont une même chose ». — La seconde objection est un texte de « saint Isidore », qui « dit, au livre des *Étymologies* (liv. X, lett. S), que l'homme est dit sévère, comme si l'on disait sauvage et vrai (en latin *sævus* et *verus*), parce que sans pitié il observe la justice; et, par suite, il semble que la sauvagerie exclut la rémission des peines dans les jugements, rémission qui appartient à la piété. Or, il a été dit (art. préc., *ad 1^nm^*), que cela appartient à la cruauté. Donc la cruauté est la même chose que la sauvagerie ». — La troisième objection déclare que « comme à la vertu il est un vice qui s'oppose par excès, de même aussi il en est un qui s'oppose par défaut : lequel est contraire et à la vertu, qui se trouve au milieu, et au vice qui est du côté de l'excès. Or, le même vice, ayant trait au manque ou au défaut, s'oppose et à la cruauté et à la sauvagerie, savoir la rémission ou l'absolution. Saint Grégoire dit, en effet, au livre XX de ses *Morales* (ch. v, ou viii, ou vi) : *Qu'on ait de l'amour, mais sans rien d'amollissant ; qu'on ait de la rigueur, mais sans rien qui exaspère ; qu'on ait du zèle, mais sans sévir immodérément ; qu'on ait de la piété, mais sans dépasser la mesure qui convient à celui qui pardonne.* Donc la sauvagerie ou la pente aux sévices est la même chose que la cruauté ».

L'argument *sed contra* est un texte de « Sénèque », qui « dit, au livre II *de la Clémence* (ch. IV), que *celui qui sévit sans être lésé ou sans colère contre le péché, ne s'appelle pas cruel, mai féroce ou sauvage* ».

Au corps de l'article, saint Thomas fait remarquer que « le nom de *sauvagerie* (en latin *saevitia*) et de *férocité* (en latin *feritas*) se prend par ressemblance avec les bêtes *féroces* (en latin *ferae*), qui s'appellent aussi *sauvages* (en latin *saevae*). Or, ces sortes d'animaux nuisent aux hommes pour se nourrir de leurs chairs; non pour un motif de justice, chose qui appartient à la seule raison. A cause de cela, on parlera, au sens propre, de sauvagerie ou de férocité, lorsque quelqu'un, dans les peines qu'il inflige, ne considère point quelque faute commise par celui qui est puni, mais seulement prend plaisir à voir souffrir quelqu'un. Par où l'on voit que ce vice est contenu sous la bestialité ou la brutalité : car une telle délectation n'est pas humaine, mais bestiale, et provient soit d'une mauvaise habitude, soit de la corruption de la nature, comme toutes les autres affections ou sensations bestiales du même genre. La cruauté, au contraire, considère la faute en celui qui est puni; seulement, elle dépasse la mesure en punissant. Il suit de là que la cruauté diffère de la sauvagerie ou de la férocité, comme la malice humaine diffère de la malice bestiale, ainsi qu'il est dit au livre VII de l'*Éthique* (ch. V, n. 8; de S. Th., leç. 5) ».

L'*ad primum* appuie sur la distinction du corps de l'article et en tire une conclusion lumineuse, d'une très haute portée doctrinale « La clémence est une vertu humaine; aussi bien, à elle s'oppose directement la cruauté, qui est une malice humaine. Mais la sauvagerie ou la férocité est contenue sous la bestialité. Et c'est pourquoi elle ne s'oppose pas directement à la clémence, mais à une vertu d'excellence supérieure qu'Aristote appelle *héroïque* ou *divine* (*Éthique*, liv. VII, ch. I, n. 1; de S. Th., leç. 1), laquelle, selon nous, semble appartenir aux dons du Saint-Esprit. Aussi bien peut-on dire que la sauvagerie s'oppose directement au don de piété ».

L'*ad secundum* déclare que « l'homme sévère n'est pas dit

purement et simplement sauvage, car cela désigne un vice » et la sévérité n'est pas chose vicieuse, « mais *sauvage ou féroce pour la vérité*, en raison d'une certaine similitude avec la sauvagerie, qui ne diminue point les peines ».

L'*ad tertium* répond que « la rémission ou la diminution dans le fait de punir, n'est un vice que si l'on ne garde pas l'ordre de la justice, qui fait un devoir de punir pour le péché; ordre de la justice que la cruauté viole par excès. Quant à la sauvagerie, elle ne s'occupe en rien de cet ordre de la justice et se trouve totalement en dehors. Aussi bien la rémission de la punition », ou le fait de ne pas punir selon que la justice l'exige, « s'oppose », par voie d'excès contraire, « directement à la cruauté, non à la sauvagerie ».

La cruauté, qui s'oppose directement à la vertu de clémence, est cette sorte de *crudité* d'âme, qui fait qu'on est porté à augmenter la peine ou le châtiment au delà des justes limites fixées par la raison. Quant à la férocité, c'est ce quelque chose de sauvage et d'absolument antihumain, qui fait qu'on se délecte dans le mal de peine ou qu'on y prend plaisir sous la seule raison de mal : c'est se complaire dans la souffrance d'autrui, non sous la raison de juste châtiment, mais sous la raison seule de peine et de souffrance. La férocité s'oppose directement au don de piété.

Avec la continence, et la clémence et la mansuétude, il était un troisième groupe de vertus annexes à la tempérance qui étaient comprises sous le nom général de modestie C'est de ces vertus que nous devons nous occuper maintenant Et « d'abord, de la modestie, en général; puis, de la modestie, quant à chacune des vertus contenues sous elle » (q. 161-169). — L'étude de la modestie en général va faire l objet de la question suivante.

QUESTION CLX

DE LA MODESTIE EN GÉNÉRAL

Cette question comprend deux articles :

1° Si la modestie est une partie de la tempérance?
2° Quelle est la matière de la modestie?

Article Premier.

Si la modestie est une partie de la tempérance?

Trois objections veulent prouver que « la modestie n'est pas une partie de la tempérance ». — La première fait observer que « la *modestie* vient du *mode* ou de la mesure. Or, dans toutes les vertus, le mode est requis ; car la vertu est ordonnée au bien ; et le bien, comme saint Augustin le dit au livre de *la Nature du Bien* (ch. III), consiste dans le *mode*, l'*espèce*, et l'*ordre*. Donc la modestie est une vertu générale ; et, par conséquent, elle ne doit pas être assignée comme une partie de la tempérance ». — La seconde objection dit que « la louange de la tempérance semble consister surtout en une certaine *modération*. Or, le nom de la *modestie* désigne la même chose. Donc la modestie s'identifie à la tempérance et n'est pas une de ses parties ». — La troisième objection arguë de ce que « la modestie semble consister dans la correction du prochain ; selon cette parole de la deuxième Épître *à Timothée*, ch. II (v. 24, 25) : *Il ne faut pas que le serviteur de Dieu conteste, mais qu'il soit doux envers tous, corrigeant avec modestie ceux qui résistent à la vérité*. Or, la correction des délinquants est un acte de la justice ou de la charité, ainsi qu'il a été vu plus haut (q. 33, art. 1). Donc il semble que la modestie est plutôt une partie de la justice qu'une partie de la tempérance ».

L'argument *sed contra* en appelle à l'autorité de « Cicéron », qui « fait de la modestie une partie de la tempérance ».

Au corps de l'article, saint Thomas se réfère à ce qui a été dit plus haut (q. 141, art. 4 ; q. 157, art. 3), que « la tempérance apporte la modération dans les choses qu'il est très difficile de modérer, savoir les concupiscences des délectations du toucher. Or, partout où se trouve une vertu qui porte spécialement sur ce qui a la note d'extrême, il faut qu'il y ait une autre vertu qui porte ce qui est ordinaire; parce qu'il faut que la vie de l'homme soit en toutes choses réglée selon la vertu. C'est ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 129, art. 2 ; q. 134, art. 3, *ad 1um*), que la magnificence porte sur les grands frais ou les grandes dépenses des richesses ; et, en plus de cette vertu, est nécessaire la libéralité, qui porte sur les frais ou dépenses ordinaires. Il est donc nécessaire » qu'en plus de la tempérance, « il y ait une certaine autre vertu, qui modère dans les autres choses ordinaires, où la modération n'est pas si difficile. Cette vertu s'appelle la modestie; et s'adjoint à la tempérance, comme à la vertu principale ».

L'*ad primum* répond que « le nom commun ou général est approprié quelquefois aux choses qui sont les dernières dans un genre donné; c'est ainsi que le nom commun ou général des *anges* est approprié au dernier ordre angélique. Et pareillement aussi le *mode* ou la mesure, qui s'observe communément en toute vertu, est approprié spécialement à la vertu qui établit le mode ou la mesure en ce qui est le plus intime ».

L'*ad secundum* fait observer qu' « il est des choses qui ont besoin d'être tempérées parce qu'elles sont trop fortes; comme le vin trop fort est tempéré par l'eau. Mais la modération est requise en toutes choses. De là vient que la tempérance porte sur les passions violentes; tandis que la modestie a pour objet les passions ordinaires ».

L'*ad tertium* explique que « la modestie est prise là », dans le texte de saint Paul que citait l'objection, « comme correspondant au mode pris d'une façon commune, selon qu'il est requis dans toutes les vertus ».

La modestie a pour objet d'établir ou de maintenir dans la mesure de la raison tout ce qui a trait à la vie de l'homme et qui est du domaine ordinaire de la vertu, n'impliquant pas de difficulté trop grande à être maintenu dans cette mesure. — Mais que faut-il entendre par ce domaine ordinaire de la vertu, que nous assignons comme objet propre de la vertu de modestie : sera-ce seulement ce qui a trait aux opérations ou actions extérieures; ou encore ce qui a trait aux mouvements de la partie affective, qu'il s'agisse de la volonté, ou aussi de l'appétit sensible, soit concupiscible, soit irascible; ou même ce qui a trait à la connaissance? Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article II.

Si la modestie porte seulement sur les actions extérieures?

Trois objections veulent prouver que « la modestie porte seulement sur les actions extérieures ». — La première arguë de ce que « les mouvements intérieurs des passions ne peuvent pas être connus des autres. Or, l'Apôtre, dans son épître *aux Philippiens*, ch. IV (v. 5), mande *que leur modestie soit connue de tous les hommes*. Donc la modestie porte seulement sur les actions extérieures ». — La seconde objection fait observer que « les vertus qui portent sur les passions se distinguent de la vertu de justice qui porte sur les opérations. Or, la modestie paraît être une vertu. Si donc elle porte sur les opérations extérieures, elle ne pourra pas porter sur les passions intérieures ». — La troisième objection déclare qu' « aucune vertu restant une et la même ne porte sur les choses qui appartiennent à l'appétit, ce qui est le propre des vertus morales, et sur les choses qui appartiennent à la connaissance, ce qui est le propre des vertus intellectuelles; ni aussi sur ce qui appartient à l'appétit irascible et au concupiscible. Si donc la modestie est une vertu, elle ne peut pas porter sur toutes ces choses ». Cette objection est intéressante; car elle nous précise déjà ce qui sera l'objet de la modestie.

L'argument *sed contra* oppose que « dans tout ce qui vient d'être dit, il faut garder le *mode* ou la mesure, d'où la *modestie* tire son nom. Donc la modestie porte sur tout ce qui a été dit ».

Au corps de l'article, saint Thomas reprend la doctrine de l'article précédent et rappelle que « comme il a été dit, la modestie diffère de la tempérance, en ce que la tempérance a pour office de modérer les choses qu'il est très difficile de refréner, tandis que la modestie a pour office de modérer les choses qui ne présentent sur ce point qu'une difficulté médiocre ou ordinaire. Toutefois, au sujet de la modestie, les divers auteurs semblent s'être expliqués en sens divers. Ils sont tous partis de ce principe, que là où se trouvait une raison spéciale de bien ou de difficulté dans le fait de modérer, il fallait soustraire cela à la modestie, laissant la modestie occupée des choses d'une difficulté moindre ou ordinaire. Or, il est manifeste à tous que l'acte de refréner les délectations du toucher a une certaine difficulté spéciale. Aussi bien, tous ont distingué la tempérance de la modestie. Mais, en plus, Cicéron a considéré qu'il y avait un certain bien spécial dans la modération des peines. Et c'est pourquoi il a soustrait aussi la clémence à la modestie, assignant comme objet à la modestie toutes les autres choses qui restent à modérer. Ces choses-là paraissent être au nombre de quatre. La première est un certain mouvement de l'âme vers l'excellence, mouvement que modère l'*humilité*. La seconde est le désir des choses qui touchent à la connaissance; désir que modère la vertu de l'*étude*, laquelle s'oppose à la *curiosité*. La troisième chose est ce qui appartient aux mouvements et aux actions du corps; afin que tout cela se fasse comme il convient, tant dans les choses faites avec gravité que dans les choses ayant trait à la récréation et au jeu. La quatrième chose est ce qui appartient à l'apparat extérieur, comme ce qui a trait aux vêtements et aux autres choses de ce genre. Seulement, à l'endroit de quelques-unes de ces choses, quelques-uns ont assigné des vertus spéciales. C'est ainsi qu'Andronicus assignait la *mansuétude*, la *simplicité* et l'*humilité*, et autres vertus de ce genre, dont il a été parlé

plus haut (q. 143). Aristote, aussi, marque, à l'endroit des plaisirs du jeu, l'*eutrapélie* (*Éthique*, liv. II, ch. VII, n. 13; de S. Th., leç. 9). D'après Cicéron, toutes ces choses sont contenues sous la modestie Et, de cette manière, la modestie ne porte pas seulement sur les actions extérieures; elle porte aussi sur les mouvements intérieurs ». — Il est aisé de voir que la modestie, au sens où la prend Cicéron, devient une sorte de vertu générale, qui comprend sous elle plusieurs vertus spéciales. Ces vertus spéciales se ramèneront à trois ou quatre, selon que la troisième elle-même se dédouble en quelque sorte : savoir : l'humilité; la vertu de l'étude; et la modestie proprement dite, ayant pour objet les mouvements extérieurs et l'apparat extérieur.

L'*ad primum* dit que « l'Apôtre parle de la modestie, selon qu'elle porte sur les choses extérieures », ou de la modestie proprement dite. « Et, cependant, ajoute saint Thomas, même la modération des mouvements intérieurs peut se manifester par des signes extérieurs ».

L'*ad secundum* confirme la remarque faite par nous à la fin du corps de l'article. « Sous la modestie sont contenues diverses vertus qui sont assignées par divers auteurs. Et, par conséquent, rien n'empêche que la modestie porte sur une des choses qui requièrent diverses vertus. Et, toutefois, il n'est pas une si grande diversité entre les parties de la modestie comparées entre elles, qu'entre la justice, qui porte sur les opérations, et la tempérance, qui porte sur les passions; parce que dans les actions et dans les passions où ne se trouve pas quelque difficulté particulière en raison de la matière, mais seulement en raison de la modération, on ne considère qu'une seule vertu, savoir en raison de la modération ».

« Et, par là, ajoute saint Thomas, *la troisième objection* se trouve résolue. »

Il n'y aura donc qu'une raison générale de vertu, qui pourra cependant s'appliquer à des matières spéciales et demander des vertus spéciales : c'est ainsi qu'on aura, sous la raison générale de difficulté médiocre et ordinaire, des vertus spéciales, en raison de la diversité des matières : selon qu'il s'agira

d'un mouvement de l'âme se portant vers ce qui excelle; ou d'un désir portant sur les choses de la connaissance; ou des actions extérieures et des mouvements corporels; ou aussi de l'apparat extérieur. Mais tout cela nous apparaîtra mieux par l'étude même de ces diverses vertus comprises sous la modestie.

« Nous devons donc nous occuper maintenant des diverses espèces de la modestie. D'abord, de l'humilité; et de l'orgueil, qui lui est opposé. Secondement, de la vertu qui fait le studieux; et de la curiosité, qui s'oppose à elle (q. 166, 167). Troisièmement, de la modestie, selon qu'elle règle les paroles ou les gestes et les actions (q. 168). Enfin, de la modestie, selon qu'elle règle la mise ou la tenue extérieure (q. 169) ». — L'étude de l'humilité va faire l'objet de la question suivante.

QUESTION CLXI

DE L'HUMILITÉ

Cette question comprend six articles :

1° Si l'humilité est une vertu ?
2° Si elle se trouve dans l'appétit, ou dans le jugement de la raison ?
3° Si l'homme, par l'humilité, doit se soumettre à tous ?
4° Si l'humilité est une partie de la modestie ou de la tempérance ?
5° De la comparaison de l'humilité aux autres vertus.
6° Des degrés de l'humilité.

De ces six articles, les cinq premiers étudient l'humilité elle-même; le sixième étudie ses degrés. — Pour l'humilité, elle-même, elle est étudiée : d'abord en elle-même (art. 1-4); puis, par comparaison aux autres vertus (art. 5). — En elle-même, elle est considérée : quant à la raison de vertu en elle (art. 1); quant à son sujet (art. 2); quant à son mode (art. 3), quant à sa raison de vertu annexe (art. 4). — L'article premier va nous instruire de la raison de vertu dans l'humilité.

Article Premier.

Si l'humilité est une vertu ?

Cet article premier, comme du reste la plupart des articles de cette question, appartient en propre à la *Somme théologique*. Saint Thomas n'avait pas discuté ailleurs ces divers points de doctrine, sauf pour l'article 4 et l'article 5. Nous verrons, par leur simple lecture, quel puissant intérêt s'attache aux articles de cette question, l'une des plus lumineuses qu'ait dictées le génie de saint Thomas.

Nous avons ici, pour le premier article, cinq objections. Elles veulent prouver que « l'humilité n'est pas une vertu ». — La première dit que « la vertu implique la raison de bien. Or, l'humilité semble impliquer la raison de mal de peine; selon cette parole du psaume (CIV, v. 18) : *Ils humilièrent ses pieds dans des liens*. Donc l'humilité n'est pas une vertu ». — La seconde objection déclare que « la vertu et le vice s'opposent. Or, parfois, l'humilité se prend pour le vice. Il est dit, en effet, dans l'*Ecclésiastique*, ch. XIX (v. 23) : *Tel s'humilie d'une manière inique*. Donc l'humilité n'est pas une vertu ». — La troisième objection remarque qu'« aucune vertu ne s'oppose à une autre vertu. Or, l'humilité semble s'opposer à la vertu de magnanimité, qui tend aux choses grandes ; l'humilité, en effet, s'en détourne et les fuit. Donc il semble que l'humilité n'est pas une vertu ». — La quatrième objection rappelle que « la vertu est *la disposition du parfait*, comme il est dit au livre VII des *Physiques* (texte 17 ; de S. Th., leç. 5). Or, l'humilité semble être le propre de ceux qui sont imparfaits; aussi bien ne convient-il pas à Dieu de s'humilier, parce qu'Il ne peut être soumis à personne. Donc il semble que l'humilité n'est pas une vertu ». — La cinquième objection rappelle, de son côté, que « *toute vertu morale porte sur les actions ou les passions*, comme il est dit au livre II de l'*Éthique* (ch. III, n. 3; de S. Th., leç. 3). Or, l'humilité n'est pas énumérée par Aristote parmi les vertus qui portent sur les passions; ni, non plus, elle n'est contenue sous la justice, qui porte sur les actions. Donc il semble qu'elle n'est pas une vertu ».

L'argument *sed contra* est un texte d'« Origène », qui « dit, exposant ce verset du *Magnificat*, en saint Luc, ch. I (v. 48) : *Il a regardé l'humilité de sa servante ; — c'est proprement dans les Écritures que l'humilité est proclamée l'une des vertus ; le Sauveur dit, en effet : Apprenez de moi que je suis doux et humble de cœur* ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous fait observer que « comme il a été dit plus haut, quand il s'agissait des passions (1ª-2ªᵉ, q. 23, art. 2), le bien ardu a quelque chose qui attire le mouvement de l'appétit, savoir la raison de bien, et quelque

chose qui le repousse, savoir la difficulté même de conquérir ce bien : sous le premier aspect, il fait naître l'espoir ; sous le second, il provoque le désespoir. D'autre part, il a été dit plus haut (1ª-2ᵃᵉ, q. 61, art. 2), qu'à l'endroit des mouvements de l'appétit qui se produisent par mode d'impulsion, il faut qu'il y ait une vertu morale qui les modère et les refrène; à l'endroit de ceux, au contraire, qui se produisent par mode d'éloignement ou de fuite, il faut qu'il y ait une vertu morale qui raffermisse et qui pousse. Il suit de là qu'à l'endroit du bien ardu, il faut qu'il y ait une double vertu : l'une, qui tempère et refrène l'âme pour qu'elle ne tende pas immodérément vers les choses élevées, et ceci appartient à la vertu d'humilité : l'autre, qui affermisse l'esprit contre le désespoir et le pousse à la poursuite des choses grandes selon que la raison droite le requiert, et c'est la magnanimité. Par où l'on voit que l'humilité est une certaine vertu ».

L'*ad primum* déclare que « comme saint Isidore le dit, au livre des *Étymologies* (liv. X, lettre H), l'*humble* (en latin *humilis*) *est ainsi appelé, comme pour dire qui est incliné vers la terre*, c'est-à-dire, qui s'attache aux choses basses (en latin *humi acclinis*). Or, ceci se produit d'une double manière. — Parfois, cela provient d'un principe extrinsèque ; par exemple, si quelqu'un est rabaissé par un autre. Et alors l'humilité est une peine. — Mais, parfois, cela provient d'un principe intrinsèque. Chose qui, tantôt, peut se produire bien ; par exemple, si quelqu'un, considérant ce qui lui manque, se tient en bas, selon qu'il lui convient ; auquel mode Abraham disait au Seigneur, dans la *Genèse*, ch. XVIII (v. 27) : *Je parlerai à mon Seigneur, alors que je ne suis que cendre et que poussière*. Et, en ce sens, l'humilité est une vertu. D'autres fois, cela peut se produire mal : tel *l'homme, qui, ne comprenant pas ce qui fait sa gloire, se compare aux animaux sans raison et leur devient semblable* (ps. XLVIII, v. 13) ».

L'*ad secundum* s'appuie sur ce qui vient d'être dit, savoir, que « l'humilité, selon qu'elle est une vertu, implique, dans sa raison, une certaine descente louable vers les choses basses ou infimes » ou une recherche louable des dernières places.

— « Or, quelquefois cela se fait uniquement dans l'ordre des signes extérieurs, par feinte. Et, alors, c'est la *fausse humilité*, dont saint Augustin dit, dans une certaine épître (ép. CXLIX), qu'elle est *un grand orgueil*, car elle paraît tendre à l'excellence de la gloire. — D'autres fois, cela se fait selon le mouvement intérieur de l'âme. Et c'est ainsi que l'humilité est donnée proprement comme une vertu ; parce que la vertu ne consiste pas dans les signes extérieurs, mais principalement dans le choix intérieur de l'âme ; comme on le voit par Aristote, au livre de l'*Éthique* (liv. II, ch. v, n. 4 ; de S. Th., leç. 5) ».

L'*ad tertium* déclare que « l'humilité réprime le mouvement de l'appétit pour qu'il ne tende pas aux choses grandes contrairement à la raison droite. Quant à la magnanimité, elle pousse l'âme aux choses grandes selon la raison droite. Par où l'on voit que la magnanimité ne s'oppose pas à l'humilité ; mais qu'elles conviennent en ceci que l'une et l'autre sont selon la raison droite ».

L'*ad quartum* explique qu' « on parle de parfait dans un double sens. — D'abord, au sens pur et simple, quand on ne trouve aucun défaut ni selon sa nature, ni par rapport à autre chose. Et, en ce sens, Dieu seul est parfait. Aussi bien ne lui convient-il pas de s'humilier selon sa nature divine, mais seulement en raison de la nature qu'Il a prise » dans l'Incarnation. — « D'une autre manière, on parle de parfait dans un certain sens ; par exemple, selon sa nature, ou selon l'état ou le temps. Et, de cette manière, l'homme vertueux est parfait. Toutefois, par rapport à Dieu, cette perfection est toujours en défaut ; selon cette parole d'Isaïe, ch. XL (v. 17) : *Toutes les nations, devant Lui, sont comme si elles n'étaient pas.* Et, par suite, à tout homme l'humilité peut convenir ».

L'*ad quintum* répond qu'Aristote entendait parler des vertus selon qu'elles sont ordonnées à la vie civile, dans laquelle la sujétion d'un homme par rapport à un autre est déterminée selon l'ordre de la loi ; et, par suite, elle se trouve contenue sous la justice légale. Mais l'humilité que nous disons être une vertu spéciale, regarde surtout la sujétion de l'homme par rapport à Dieu, en raison de qui elle se soumet aussi aux au-

tres en s'humiliant ». — Remarquons ces derniers mots de saint Thomas. Il est essentiel à la vertu d'humilité de se rapporter à Dieu : c'est à Lui qu'elle se soumet; et à tout le reste, pour Lui.

L'humilité implique une raison de vertu; car elle modère, conformément à la droite raison, les mouvements de l'appétit qui se portent sur ce qui est de nature à exalter. — Saint Thomas se demande, tout de suite, où se trouve proprement cette vertu d'humilité : si elle a pour objet les choses de l'appétit, ou les choses de la raison. La question est assez délicate. Le saint Docteur va la résoudre à l'article qui suit.

Article II.

Si l'humilité porte sur l'appétit ?

Quatre objections veulent prouver que « l'humilité ne porte pas sur l'appétit, mais plutôt sur le jugement de la raison ». — La première arguë de ce que « l'humilité s'oppose à l'orgueil. Or, l'orgueil consiste surtout dans les choses qui ont trait à la connaissance. Saint Grégoire dit, en effet, au livre XXXIV de ses *Morales* (ch. XXII, ou XVIII, ou XVII), que *l'orgueil, quand il s'étend au dehors jusqu'aux gestes du corps, se montre d'abord par les yeux :* aussi bien il est dit, dans le psaume (CXXX, v. I) : *Seigneur, mon cœur ne s'est point exalté, ni mes yeux ne se sont élevés.* Et, précisément, les yeux servent surtout à la connaissance. Donc il semble que l'humilité porte surtout sur la connaissance que l'homme a petite de lui-même ». — La seconde objection apporte un texte de « saint Augustin », qui « dit, au livre *de la Virginité* (ch. XXXI), que *l'humilité constitue presque toute la discipline chrétienne.* Rien donc de ce qui est contenu dans la discipline ou dans la doctrine chrétienne ne répugne à l'humilité. Or, dans la discipline chrétienne, nous sommes exhortés à désirer ce qu'il y a de meilleur; selon cette parole de la première Épître *aux Co-*

rinthiens, ch. XII (v. 31) : *Recherchez les dons qui sont les meilleurs*. Donc il n'appartient pas à l'humilité de réprimer le désir ou l'appétit des choses ardues, mais plutôt de les estimer ». — La troisième objection déclare qu' « il appartient à la même vertu de refréner le mouvement superflu et d'affermir contre l'éloignement excessif : c'est ainsi que la même vertu de force refrène l'audace et affermit l'esprit contre la crainte. Or, la magnanimité affermit l'esprit ou l'âme contre les difficultés qui se rencontrent dans la poursuite des grandes choses. Si donc l'humilité refrénait l'appétit des choses grandes, il s'ensuivrait que l'humilité n'est pas une vertu distincte de la magnanimité. Ce qui est manifestement faux. Donc l'humilité ne porte pas sur l'appétit des grandes choses, mais plutôt sur leur estime ». Cette objection nous permettra de préciser plus encore la nature de l'humilité. — La quatrième objection dit qu' « Andronicus place l'humilité à l'endroit du culte ou de l'apparat extérieur ; il dit, en effet, que l'humilité est *un habitus qui n'excède pas dans les dépenses et dans les préparatifs* (au livre *des Affections*). Donc l'humilité ne porte pas sur les choses de l'appétit ».

L'argument *sed contra* est encore un texte de « saint Augustin », qui « dit, au livre *de la Pénitence* (ch. I), que l'*humble est celui qui choisit de n'être rien dans la maison du Seigneur, plutôt que d'habiter dans les tabernacles des pécheurs*. Or, le choix appartient à l'appétit. Donc l'humilité porte sur l'appétit plutôt que sur l'appréciation ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle que « comme il a été dit (art. préc.), il appartient proprement à l'humilité, que l'homme se réprime pour ne pas se porter à ce qui est au-dessus de lui. Or, il est nécessaire, pour cela, que l'homme connaisse ce en quoi il est en défaut par rapport à ce qui dépasse la proportion de sa vertu Il s'ensuit que la connaissance de son propre défaut appartient à l'humilité comme une certaine règle qui dirige l'appétit. Mais c'est dans l'appétit lui-même que l'humilité consiste essentiellement. Aussi bien faut-il dire que l'humilité a pour objet propre de modérer l'appétit ».

L'*ad primum* répond que « l'arrogance des yeux est un cer-

tain signe de l'orgueil, en tant qu'elle exclut la révérence et la crainte. Ceux qui sont craintifs, en effet, et respectueux, ont coutume de tenir leurs yeux baissés, comme n'osant pas se comparer aux autres Mais il ne suit pas de là que l'humilité consiste essentiellement dans les choses de la connaissance ».

L'*ad secundum* fait observer que « tendre vers des choses grandes, par la confiance de ses propres forces, est contraire à l'humilité. Mais, que quelqu'un, confiant dans le secours divin, tende à de grandes choses, ceci n'est pas contre l'humilité ; alors surtout qu'auprès de Dieu l'homme est d'autant plus élevé qu'il se soumet davantage à lui par l'humilité. Aussi bien saint Augustin dit, au livre II *de la Pénitence* (ch. I) : *Autre chose est de s'élever vers Dieu ; autre chose, de s'élever contre Dieu. Celui qui se prosterne devant Lui, est élevé par Lui ; celui qui s'élève contre Lui, est renversé par Lui* ».

L'*ad tertium* explique que « dans la force, il y a une même raison de refréner l'audace et de raffermir l'esprit contre la crainte : la raison des deux consiste, en effet, en ce que l'homme doit préférer le bien de la raison aux périls de mort. Mais, dans le fait de refréner la présomption de l'espoir, chose qui appartient à l'humilité, et dans le fait de raffermir l'esprit contre le désespoir, chose qui appartient à la magnanimité, la raison n'est pas la même de part et d'autre Et, en effet, la raison d'affermir l'esprit ou l'âme contre le désespoir, est l'adeption de son bien propre : en ce sens que l'homme ne doit pas, en désespérant, se rendre indigne du bien qui lui convient. Au contraire, dans la répression de la présomption de l'espoir, la raison principale se tire de la révérence ou du respect à l'endroit de Dieu, qui fait que l'homme ne s'attribue pas plus qu'il ne lui convient selon le degré qui lui a été assigné par Dieu. Aussi bien, l'humilité semble surtout impliquer la sujétion de l'homme à l'endroit de Dieu. Et c'est pourquoi, saint Augustin, au livre *du Sermon du Seigneur sur la Montagne* (liv. I, ch. 4), attribue l'humilité, qu'il entend par la pauvreté de l'esprit, au don de crainte, qui fait que l'homme révère Dieu. De là vient que la force se rapporte à l'audace autrement que l'humilité ne le fait à l'espoir. Car la force use de l'audace

plus qu'elle ne la réprime; et l'excès a plus de rapport avec elle que le manque ou le défaut. L'humilité, au contraire, réprime l'espérance ou la confiance de soi plus qu'elle n'en use : et l'excès lui est plus opposé que le manque ou le défaut ».

L'*ad tertium* dit que « la surabondance ou l'excès dans les dépenses extérieures et dans les préparatifs a coutume de se produire en vue d'une certaine jactance; laquelle est réprimée par l'humilité. Et, à ce titre, l'humilité consiste dans les choses extérieures, d'une façon secondaire, pour autant qu'elles sont le signe du mouvement intérieur de l'appétit ».

L'humilité, parce qu'elle a pour objet ou pour rôle et pour office, de réprimer les aspirations indues vers une place qui n'est point la nôtre dans l'œuvre de Dieu, presuppose l'acte de la raison qui montre, en effet, quelle place doit être la nôtre ; mais elle consiste essentiellement dans une disposition de la partie affective qui tient dans la règle de la raison ses mouvements d'espoir ou ses aspirations vers ce qui est élevé. — Oui ; mais quelle sera donc la place que l'homme devra vouloir pour lui en vertu de l'humilité : faut-il qu'il se soumette à tous et qu'il se contente de la dernière place? Telle est la question que saint Thomas examine dans l'article qui suit, l'un des plus lumineux et des plus savoureux de toute la *Somme théologique.*

Article III

Si l'homme doit se mettre au-dessous de tous par l'humilité?

Trois objections veulent prouver que « l'homme ne doit pas se mettre au-dessous de tous par l'humilité ». — La première est que « comme il a été dit (art. 2, *ad 3um*), l'humilité consiste surtout dans la sujétion de l'homme à Dieu Or, ce qui est dû à Dieu ne doit pas être donné à l'homme, comme on le voit pour tous les actes de religion ou de latrie. Donc l'homme, par l'humilité, ne doit pas se soumettre à l'homme ». — La seconde objection apporte un beau mot de « saint Augustin »,

qui « dit, au livre *de la Nature et de la Grâce* (ch. XXXIV) : *L'humilité doit se mettre du côté de la vérité, non du côté de la fausseté.* Or, il en est qui occupent les premières places. S'ils voulaient se soumettre à leurs inférieurs, ce ne pourrait être sans fausseté Donc l'homme ne doit pas se soumettre à tous par l'humilité ». — La troisième objection dit que « nul ne doit faire ce qui tourne au détriment du salut des autres. Or, si l'homme se soumettait aux autres par l'humilité, quelquefois cela tournerait au détriment de celui à qui l'on se soumettrait ainsi, lequel en prendrait occasion de s'enorgueillir ou de mépriser autrui; et voilà pourquoi saint Augustin, dans sa Règle, dit : *De peur qu'en gardant trop l'humilité, on ne brise l'autorité du gouvernement.* Donc l'homme ne doit point, par l'humilité, se soumettre à tous ».

L'argument *sed contra* oppose simplement qu' « il est dit, *aux Philippiens*, ch. II (v. 3) : *Dans l'humilité, que chacun, entre vous, estime les autres supérieurs à soi* ».

Au corps de l'article, saint Thomas dit que « dans l'homme, on peut considérer deux choses; savoir · ce qui est de Dieu ; et ce qui est de l'homme. De l'homme sera tout ce qui touche au défaut ou au manque; mais, de Dieu, tout ce qui appartient au salut et à la perfection : selon cette parole d'Osée, ch. XIII (v. 9) : *Ta perte est de toi, Israël; et, de moi seul, ton secours.* Or, l'humilité, comme il a été dit (art. I, *ad 5um*; art. 2, *ad 3um*), regarde proprement la révérence ou le respect qui fait que l'homme se soumet à Dieu. Il s'ensuit que tout homme, selon ce qui est de lui, doit se soumettre à tout homme qui est son prochain, quant à ce qui est de Dieu en celui-ci. Toutefois, l'humilité ne requiert pas que l'homme soumette ce qui est de Dieu en lui à ce qui apparaît être de Dieu dans autrui. Car ceux qui participent les dons de Dieu connaissent qu'ils les ont; selon cette parole de la première Épître *aux Corinthiens*, ch. II (v. 12) . *Afin que nous sachions les choses qui nous ont été données par Dieu.* Et voilà pourquoi, sans préjudice de l'humilité, on peut préférer les dons qu'on a reçus de Dieu aux dons de Dieu qui apparaissent comme étant conférés aux autres. C'est ainsi que l'Apôtre, dans son épître

aux Éphésiens, ch. III (v. 5), dit : *Dans les autres générations, le mystère n'a pas été connu des enfants des hommes, comme maintenant il a été révélé à ses saints Apôtres.* De même aussi, l'humilité ne requiert pas que l'homme soumette ce qui est de lui en soi à ce qui est de l'homme en autrui. Sans quoi, il faudrait que chacun se considérât comme un plus grand pécheur que tout autre ; alors que cependant l'Apôtre, sans préjudice de de l'humilité, dit, *aux Galates*. ch. II (v. 15) : *Nous, nous sommes Juifs de naissance, et non pécheurs tirés des nations.* Cependant l'homme peut estimer un certain bien dans le prochain qu'il n'a pas lui-même, ou considérer qu'il a lui-même quelque mal qui n'est pas dans le prohain ; et, de ce chef, se soumettre à lui par l'humilité ».

Voilà donc, formulée en lettres de lumière, la règle d'or de l'humilité, telle qu'a su la voir, dans son clair génie, notre cher saint Docteur. L'humilité ne consiste pas à rabaisser en soi les dons de Dieu, ou à les exagérer dans le prochain ; elle ne consiste pas non plus à exagérer le mal qui est en soi, et à ne pas voir celui qui peut être dans le prochain. Elle consiste simplement à voir ce qui est ; et à s'y soumettre. Or, ce qui est, c'est que tout ce que nous avons de bon, nous et le prochain, vient de Dieu ; et tout ce que nous avons de mal ou de défectueux vient de nous. D'autre part, dans nos rapports avec le prochain, nous avons à considérer ce qui est de nous en nous et ce qui est de Dieu en lui. Dès lors, notre conduite est toute tracée. N'ayant rien de nous-mêmes, ou même ayant moins que rien, puisque nous avons le péché, et le prochain, quel qu'il soit, portant toujours quelque chose de Dieu en lui ; qui que nous soyons et quel que soit le prochain, nous devons toujours le mettre au-dessus de nous, et nous mettre au-dessous de lui, sinon d'une façon extérieure et quant à notre mode d'agir, au moins intérieurement et quant aux sentiments intimes qui doivent être les nôtres.

L'*ad primum* déclare que « nous ne devons pas seulement révérer et honorer Dieu en Lui-même ; mais nous devons aussi révérer ce qui est de Lui en qui que ce soit. Toutefois, ce ne sera pas du même mode de révérence que nous lui rendons

à Lui-même. Et voilà pourquoi, par l'humilité, nous devons nous soumettre à tous en vue de Dieu; selon cette parole de la première épître de saint Pierre, ch. II (v. 13) : *Soyez soumis à toute créature humaine en vue de Dieu.* Mais le culte de latrie doit être rendu à Dieu seul ».

L'*ad secundum* fait observer que « si nous préférons ce qui est de Dieu dans le prochain à ce qui nous est propre en nous, nous ne pouvons pas encourir la fausseté. Aussi bien, sur cette parole de l'Épître *aux Philippiens,* ch. II (v. 3) : *Que chacun, parmi vous, estime les autres supérieurs à soi,* la glose dit : *Nous ne devons pas avoir cette estime en telle sorte que nous agissions par feinte; mais, en vérité, nous devons estimer qu'il peut se trouver en autrui quelque chose de caché par où il nous est supérieur, quoique le bien qui est en nous et qui semble nous rendre supérieurs à lui ne soit pas caché* ».

L'*ad tertium* explique que « l'humilité, comme du reste toutes les autres vertus, se trouve surtout intérieurement dans l'âme. Il s'ensuit que l'homme peut, selon l'acte intérieur de l'âme, se soumettre à un autre sans que celui-ci trouve en cela une occasion de dommage pour son salut. Et c'est là ce que saint Augustin dit, dans sa Règle : *Par la crainte, devant Dieu, que le prélat se mette sous vos pieds.* Mais, dans les actes extérieurs de l'humilité, comme aussi dans les actes des autres vertus, il faut user de la modération ou de la mesure voulue, afin qu'ils ne puissent pas tourner au détriment des autres. Que si l'homme fait ce qu'il doit, et d'autres en prennent occasion de pécher, on ne l'imputera pas à celui qui agit humblement : car lui ne scandalise pas, bien que l'autre se scandalise ». — On aura remarqué la sagesse de cette dernière réponse; et comment elle concilie les intérêts de la prudence avec ceux de l'humilité, sans nuire en rien à la perfection de cette dernière vertu, quant à son mouvement intérieur devant Dieu.

C'est en toute vérité que tout homme peut et doit, au moins dans le secret de son cœur, et, aussi, dans sa manière d'agir extérieure, autant que l'ordre de la justice et de la prudence le

permet, se considérer comme inférieur aux autres et se soumettre à eux, selon qu'en eux tous se reflète, d'ailleurs à des degrés divers, quelque chose de la bonté et de la perfection divine. — Mais, puisque c'est en raison même de Dieu et de son souverain domaine, que l'humilité se soumet ainsi aux autres, à quelle vertu devrons-nous rattacher la vertu d'humilité. Nous sera-t-il permis encore de la rattacher à la vertu de tempérance ou à la vertu de modestie? C'est ce qu'il nous faut maintenant examiner; et tel est l'objet de l'article qui suit

Article IV.

Si l'humilité est une partie de la modestie ou de la tempérance?

Trois objections veulent prouver que « l'humilité n'est pas une partie de la modestie ou de la tempérance ». — La première arguë précisément de ce que « l'humilité regarde surtout la révérence ou le respect qui fait qu'on se soumet à Dieu », partout où quelque chose de Lui nous apparaît, « comme il a été dit (art. préc). Or, c'est à la vertu théologale qu'il appartient d'avoir Dieu pour objet. Donc l'humilité doit plutôt être assignée comme vertu théologale, que comme partie de la tempérance ou de la modestie ». — La seconde objection fait remarquer que « la tempérance est dans le concupiscible. Or, l'humilité semble être dans l'irascible; comme l'orgueil, qui lui est opposé, et qui a pour objet ce qui est ardu. Donc il semble que l'humilité n'est point une partie de la tempérance ou de la modestie ». -- La troisième objection rappelle que « l'humilité et la magnanimité portent sur la même chose, comme on le voit par ce qui a été dit plus haut (art. 1, *ad 3um*). Or, la magnanimité n'est point donnée comme une partie de la tempérance, mais plutôt de la force, ainsi qu'il a été vu plus haut (q. 129, art. 5). Donc il semble que l'humilité n'est pas une partie de la tempérance ou de la modestie ».

L'argument *sed contra* est un texte d' « Origène », qui « dit,

sur saint Luc (hom. VIII) : *Si vous voulez connaître le nom de cette vertu, comment elle est appelée même par les philosophes, entendez que l'humilité sur laquelle Dieu jette ses regards est la même vertu qui est appelée par eux mesure ou modération :* laquelle appartient manifestement à la modestie et à la tempérance. Donc l'humilité est une partie de la modestie et de la tempérance ».

Au corps de l'article, saint Thomas formule à nouveau la règle déjà énoncée plus haut (q. 137, art. 2, *ad 1um*; q. 147, art 3, *ad 2um*), que « dans le fait d'assigner des parties aux vertus, on considère surtout la ressemblance quant au mode de la vertu. Or, le mode de la tempérance, d'où elle tire surtout sa louange, est de refréner ou de réprimer l'impétuosité de la passion. Il s'ensuit que toutes les vertus qui refrènent ou qui répriment l'impétuosité de quelque mouvement affectif, ou qui modèrent les actions, sont assignées comme parties de la tempérance D'autre part, de même que la mansuétude réprime le mouvement de la colère; ainsi l'humilité réprime le mouvement de l'espoir, qui est un mouvement de l'esprit tendant vers les grandes choses. Il s'ensuit que comme la mansuétude est assignée partie de la tempérance; de même aussi l'humilité C'est pour cela qu'Aristote lui-même, au livre IV de l'*Éthique* (ch. III, n. 4; de S. Th , leç. 8), dit que celui qui se contente des petites choses, selon le mode qui lui convient, ne s'appelle point magnanime, mais *tempéré ;* et c'est celui que nous pouvons appeler humble ». — Saint Thomas ajoute que « parmi les autres parties de la tempérance, pour la raison dite plus haut (q. 160, art. 2), elle est contenue sous la modestie, au sens où Cicéron en parle; pour autant que l'humilité n'est pas autre chose qu'une certaine modération de l'esprit. Aussi bien, dans la première épître de saint Pierre, ch. III (v. 4), il est dit : *par la pureté incorruptible d'un esprit doux et modeste* ».

L'*ad primum* explique que « les vertus théologales, parce qu'elles portent sur la fin dernière, qui est le principe de tout dans l'ordre de l'appétit, sont causes de toutes les autres vertus. Par conséquent, de ce que l'humilité est causée par la révé-

rence divine, cela n'exclut pas que l'humilité ne soit une partie de la modestie ou de la tempérance ».

L'*ad secundum* répond que « les parties sont assignées aux vertus principales, non selon qu'elles conviennent dans le même sujet ou dans la même matière, mais selon qu'elles conviennent dans le même mode formel, comme il a été dit. Et voilà pourquoi, bien que l'humilité se trouve dans l'irascible, comme dans son sujet, elle est assignée cependant partie de la modestie et de la tempérance, en raison du mode ».

L'*ad tertium* applique le même principe à la solution de la troisième objection. « Bien que l'humilité et la magnanimité conviennent dans la même matière » l'une portant aux choses grandes et l'autre en détournant, « elles diffèrent cependant quant au mode », précisément parce que l'une pousse et l'autre réprime. « Et c'est en raison de cette différence, que la magnanimité est assignée comme partie de la force, tandis que l'humilité est assignée comme partie de la tempérance ».

L'humilité est une vertu qui refrène ou réprime et modère les mouvements de l'esprit se portant vers les choses grandes et ardues ou élevées. Pour autant, elle se rattache, comme partie secondaire, à la grande vertu de tempérance, qui a pour office propre de réprimer ce qu'il y a de plus véhément ou de plus impétueux dans les mouvements affectifs de l'âme se portant vers quelque chose. — Cette vertu d'humilité, dans quels rapports d'excellence est-elle avec les autres vertus : faut-il dire qu'elle est de toutes la plus grande? Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article V.

Si l'humilité est la plus grande de toutes les vertus?

Quatre objections veulent prouver que « l'humilité est la plus grande de toutes les vertus ». — La première est un beau texte de « saint Jean Chrysostome », qui, expliquant ce qui

est dit, dans saint Luc, ch. XVIII (v. 14), du pharisien et du publicain, dit (hom. VII *de l'humilité de l'âme*) que *si l'humilité jointe aux délits court si vite qu'elle passe l'orgueil joint à la justice, où n'ira-t-elle pas quand elle sera jointe à la justice? Elle se tiendra devant le tribunal même de Dieu, au milieu des saints anges.* Par où l'on voit que l'humilité l'emporte sur la justice. Or, la justice, ou bien est la plus grande des vertus, ou bien elle contient en elle toutes les vertus; comme on le voit par Aristote, au livre V de l'*Éthique* (ch. I, n. 15; de S. Th., leç. 2). Donc l'humilité est la plus grande des vertus ». — La seconde objection apporte un texte de « saint Augustin », qui « dit, au livre *des Paroles du Seigneur* (ch. I) : *Vous pensez à construire un édifice de grande élévation? Pensez d'abord au fondement de l'humilité.* D'où il semble que l'humilité est le fondement de toutes les vertus. Donc il semble qu'elle l'emporte sur les autres ». — La troisième objection dit qu'« à la vertu plus grande est due la récompense plus grande. Or, à l'humilité est due la plus grande des récompenses; puisque *celui qui s'abaisse sera exalté*, comme il est dit en saint Luc, ch. XIV (v. 11). Donc l'humilité est la plus grande des vertus ». — La quatrième objection fait observer que « comme le dit saint Augustin, au livre *de la Vraie Religion* (ch. XVI), *toute la vie du Christ sur la terre, par l'humanité qu'Il a daigné s'unir, fut une discipline des mœurs.* Or, c'est surtout son humilité, que le Christ propose à notre imitation, quand Il dit, en saint Matthieu, ch. XI (v. 29) : *Apprenez de moi que je suis doux et humble de cœur.* Et saint Grégoire dit, dans son *Pastoral* (IIIe partie, ch. I, admon. XVIII), que *l'humilité de Dieu s'est trouvée l'argument de notre rédemption.* Donc l'humilité paraît être la plus grande des vertus ».

L'argument *sed contra* déclare que « la charité se préfère à toutes les vertus; selon cette parole de l'Épître *aux Colossiens*, ch. III (v. 14) : *Par-dessus tout, ayez la charité.* Donc l'humilité n'est pas la plus grande des vertus ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « le bien de la vertu humaine consiste dans l'ordre de la raison. Cet ordre de la raison se considère principalement par rapport à la fin. Il s'ensuit que les vertus théologales, qui ont la fin dernière

pour objet, sont les premières de toutes les vertus et les plus importantes. L'ordre de la raison se considère, en second lieu, ou secondairement, selon que les choses qui sont pour la fin sont ordonnées conformément à la raison de la fin. Cette ordination consiste essentiellement dans la raison elle-même qui ordonne; et, d'une façon participée, dans l'appétit, qui est ordonné par la raison. En ce dernier sens, l'ordination est établie universellement par la justice, surtout par la justice légale. Quant à la vertu d'humilité, elle fait que l'homme demeure bien soumis à cette ordination », établie par la justice, « d'une façon universelle, par rapport à toutes choses; les autres vertus, au contraire, font que l'homme lui demeure soumis par rapport à quelque matière spéciale déterminée. Et voilà pourquoi, après les vertus théologales; et après les vertus intellectuelles, qui regardent la raison elle-même », notamment la prudence; « et après la justice, surtout la justice légale, l'humilité l'emporte sur les autres vertus ».

L'*ad primum* fait observer que « l'humilité ne se préfère pas à la justice » pure et simple; « mais à la justice *qui est jointe à l'orgueil*, laquelle n'est déjà plus une vertu; comme, en sens inverse, par l'humilité, le péché se trouve remis : car il est dit du publicain, en saint Luc, ch. XVIII (v. 14), que par le mérite de l'humilité, *il descendit justifié dans sa maison*. Aussi bien, saint Jean Chrysostome dit (*sur l'Incompréhensible Nature de Dieu*, hom. V) : *Donne-moi deux attelages géminés : l'un, de la justice et de l'orgueil; l'autre, du péché et de l'humilité. Tu verras le péché devancer la justice, non par ses propres forces, mais par celles de l'humilité qui marche avec lui; quant à l'autre couple, tu le verras vaincu, non par la fragilité de la justice, mais par la masse et l'enflure de l'orgueil* ».

L'*ad secundum* explique que « si l'assemblage ordonné des vertus se compare à un édifice; de même, ce qui vient le premier dans l'acquisition des vertus est comparé au fondement, qui est jeté tout d'abord, dans la construction de l'édifice. Or, les vertus vraies » et parfaites, qui ordonnent l'homme dans le sens de la fin surnaturelle, « sont des vertus infuses qui viennent de Dieu. Il s'ensuit que ce qu'il y a de premier,

dans l'acquisition des vertus, peut se considérer d'une double manière. Ou par mode d'éloignement de l'obstacle. Et, à ce titre, l'humilité occupe la première place; pour autant qu'elle chasse l'orgueil, à qui Dieu résiste, et rend l'homme soumis et toujours souple à recevoir l'influx de la divine grâce, faisant disparaître l'enflure de l'orgueil; comme il est dit, en saint Jacques, ch. IV (v. 6), que *Dieu résiste aux superbes, et* qu'*Il donne sa grâce aux humbles*. En ce sens, l'humilité est dite le fondement de l'édifice spirituel. Mais, d'une autre manière, quelque chose est premier, dans l'ordre des vertus, directement : en tant que par là on s'approche d'abord de Dieu. Or, le premier accès auprès de Dieu se fait par la foi; selon cette parole de l'Épître *aux Hébreux*, ch XI (v. 6) : *Celui qui s'approche de Dieu doit croire*. Et, à ce titre, la foi est assignée comme fondement, d'une manière ou dans un sens plus noble que l'humilité ».

L'*ad tertium* fait remarquer qu' « à ceux qui méprisent les choses de la terre, sont promises les choses du ciel; comme à ceux qui méprisent les richesses de la terre sont promis les trésors célestes; selon cette parole, marquée en saint Matthieu, ch. VI (v. 19, 20) : *Ne vous amassez point des trésors sur la terre; mais faites-vous des trésors dans le ciel;* et, pareillement, à ceux qui méprisent les joies du monde sont promises les consolations célestes; selon cette parole, marquée en saint Matthieu, ch. V (v. 5) : *Bienheureux ceux qui pleurent, parce qu'ils seront consolés*. Et, de la même manière, à l'humilité est promise l'exaltation spirituelle, non point qu'elle seule la mérite, mais parce que le propre de l'humilité est de mépriser toutes les sublimités de la terre C'est pour cela que saint Augustin dit, au livre de *la Pénitence* (ch. I) : *Ne crois pas que celui qui s'humilie doive rester toujours en bas; puisqu'il est dit qu'il sera exalté. Mais ne crois pas non plus que son exaltation se fasse aux yeux des hommes par des dignités corporelles* ».

L'*ad quartum* déclare que « le Christ nous a surtout recommandé l'humilité, parce qu'elle contribue le plus à éloigner ce qui est l'obstacle au salut des hommes; ce salut, en effet, consiste en ce que l'homme tend aux choses célestes et spirituelles :

et l'homme est détourné de cela, quand il s'applique à se faire grand dans les choses de la terre. Aussi bien le Seigneur, pour enlever ce qui fait obstacle au salut, a montré par des exemples d'humilité, qu'il fallait mépriser l'élévation extérieure. Et, de la sorte, l'humilité est comme une certaine disposition au libre accès de l'homme vers les biens spirituels et divins De même donc que la perfection l'emporte sur la disposition ; de même la charité et les autres vertus qui font que l'homme se meut directement vers Dieu, l'emportent sur l'humilité ».

L'humilité est une vertu de disposition ou de préparation ou d'éloignement de l'obstacle, à l'endroit des choses de la perfection. Elle-même ne constitue pas la perfection, au sens positif de ce mot; elle la rend seulement immédiatement possible. Elle consiste à faire le vide, pour que la grâce dans sa plénitude puisse venir. Empêchant l'homme de sortir de sa place et de s'élever au-dessus de ce qui lui convient, dans tous les ordres de son activité, elle le rend à même de pratiquer toutes les vertus, notamment dans l'ordre de la justice, dont le propre sera de rendre à chacun ce qui lui est dû. Et, pour autant, elle vient, dans l'ordre de dignité ou d'excellence, en raison de cette universalité de préparation, immédiatement après la justice, qui est la vertu d'universelle ordination par rapport à autrui. S'il nous fallait, d'après ce qui vient d'être dit, préciser le sujet et l'objet et l'intention de l'humilité, nous dirions qu'elle est une vertu qui a pour sujet la volonté, mais en connotant l'appétit sensible irascible, à l'effet de réprimer ou de modérer le mouvement de l'espoir, selon qu'il s'étend à toutes choses, sous la raison de choses appartenant à Dieu, par où chacune d'elles revêt un certain caractère de chose ardue : l'humilité, en effet, doit réprimer en toutes choses le mouvement de l'espoir tendant à s'élever, puisque, par rapport à toutes choses, en tant qu'elles relèvent du domaine de Dieu et que Dieu se retrouve en elles, l'humilité, par révérence pour Dieu, porte l'homme à s'estimer et à se tenir en dessous et soumis. — Dans un dernier article, saint Thomas s'applique à justifier les douze degrés de l'humilité, qui se trouvent mar-

qués dans la règle de saint Benoît. Il est intéressant de constater ici cet acte de piété filiale, de la part de notre saint Docteur, à l'endroit du grand patriarche des moines d'Occident, qu'il avait appris à connaître et à aimer, tout enfant, dans l'abbaye du Mont-Cassin, où le comte Landolfe, son père, le conduisait à l'âge de cinq ans. Nous savons, du reste, qu'il avait merveilleusement mis à profit les leçons d'humilité, reçues dès cet âge si tendre; car l'Église, dans son office du 7 mars, a inséré cette antienne : *O munus Dei gratiae, vincens quodvis miraculum! Pestiferae superbiae nunquam persensit stimulum : — O faveur insigne de la grâce de Dieu, surpassant tout miracle! Ce saint Docteur ne sentit jamais l'atteinte de l'orgueil pestilentiel* (IIe nocturne, ant. 1).

Article VI.

Si se trouvent distingués à propos les douze degrés de l'humilité qui sont marqués dans la règle de saint Benoît?

Cinq objections veulent prouver que « ne se trouvent pas distingués à propos les douze degrés de l'humilité qui sont marqués dans la règle de saint Benoît; dont le premier est, *de cœur et de corps se montrer humble, tenant les regards fixés à terre;* le second, *ne dire que peu de paroles et qui soient raisonnables, et sans élever la voix;* le troisième, *n'être point facile ou prompt à rire;* le quatrième, *la taciturnité jusqu'à ce qu'on soit interrogé;* le cinquième, *garder ce que la règle du monastère a de commun;* le sixième, *se croire et se dire le plus vil de tous;* le septième, *s'avouer et se croire indigne de tout et inutile à tout;* le huitième, *la confession des péchés;* le neuvième, *pour l'obéissance, embrasser la patience dans les choses dures et âpres;* le dixième, *se soumettre avec obéissance à celui qui est plus grand;* le onzième, *ne point prendre plaisir à faire sa propre volonté;* le douzième, *craindre Dieu et se souvenir de tous ses préceptes* ». — La première objection fait remarquer qu' « on trouve, dans cette énumération, des choses qui appartiennent

aux autres vertus, comme l'obéissance et la patience. On y trouve aussi des choses qui semblent se rapporter à une opinion fausse, qui ne peut appartenir à aucune vertu : comme, *que quelqu'un se dise le plus vil de tous,* ou *qu'il s'avoue et se croie indigne de tout et inutile à tout* Donc c'est mal à propos que ces choses-là sont placées au nombre des degrés de l'humilité ». — La seconde objection dit que « l'humilité procède de ce qui est intérieur à ce qui est extérieur; comme aussi les autres vertus. C'est donc mal à propos, que dans les degrés précités, les choses qui ont trait aux actes extérieurs sont mises avant celles qui ont trait aux actes intérieurs ». — La troisième objection en appelle à « saint Anselme », qui, « au livre *des Similitudes* (ch. CI et suiv.), marque sept degrés d'humilité; dont le premier est *se reconnaître méprisable;* le second, *s'affliger de cela;* le troisième, *le confesser;* le quatrième, le *persuader*, c'est-à-dire vouloir que cela soit cru; le cinquième, *supporter avec patience que cela soit dit;* le sixième, *souffrir avec patience d'être traité avec mépris;* le septième, *aimer cela.* Donc il semble que les degrés précités sont en trop grand nombre ». — La quatrième objection est un texte de « la glose », qui « dit, à propos de saint Matthieu, ch. III (v. 15) : *L'humilité parfaite a trois degrés. Le premier consiste à se soumettre à ceux qui sont au-dessus et ne pas se préférer aux égaux : lequel degré est suffisant. Le second degré consiste à se soumettre aux égaux et ne pas se préférer aux inférieurs; ce degré est de surcroît Le troisième degré consiste à se soumettre aux inférieurs : et dans ce degré se trouve toute justice.* Donc les premiers degrés sont en trop grand nombre ». — La cinquième objection arguë d'un texte de « saint Augustin », qui « dit, au livre *de la Virginité* (ch. XXXI) : *La mesure de l'humilité a été donnée à chacun par la mesure de sa grandeur; mais là se trouve le péril de l'orgueil qui tend plus d'embûches aux plus grands.* Or, la mesure de la grandeur humaine ne peut pas se déterminer par un nombre fixe de degrés. Donc il semble qu'on ne peut pas assigner des degrés déterminés de l'humilité ».

Saint Thomas ne donne pas ici d'argument *sed contra.* Car l'autorité de saint Benoît, déjà marquée au début, doit suffire.

Au corps de l'article, le saint Docteur nous rappelle que « comme on le voit par ce qui a été dit (art. 2), l'humilité se trouve essentiellement dans l'appétit, selon que l'homme refrène le mouvement de son âme, pour qu'il ne tende pas d'une façon désordonnée vers les grandes choses; mais elle a sa règle dans la raison, en ce sens que l'homme ne s'estime pas être plus qu'il n'est. Et le principe et la racine de ces deux choses est la révérence ou le respect que l'homme a pour Dieu. D'autre part, de la disposition intérieure de l'humilité procèdent certains signes extérieurs dans les paroles et dans les faits et dans les gestes, qui manifestent extérieurement ce qui se cache au dedans, comme il arrive, du reste, dans les autres vertus; car *on connaît l'homme à son visage; et à l'aspect de sa face l'homme sensé*, comme il est dit dans l'*Ecclésiastique*, ch. XIX (v. 26) ». On aura remarqué ce tableau si précis et si complet de tout ce qui est compris dans l'humilité, quant à son essence, à sa règle, à son principe, à ses manifestations. Saint Thomas n'aura qu'à appliquer telle ou telle de ses parties, aux degrés fixés par saint Benoît; et nous en verrons tout de suite l'admirable justification. — « Dans les degrés de l'humilité, qui ont été marqués, il est une chose qui regarde la racine de l'humilité; c'est le douzième degré, où il est dit : *que l'homme craigne Dieu, et se souvienne de tous ses préceptes.* — D'autres ont trait à ce qui regarde l'appétit, qui ne doit pas tendre d'une façon désordonnée à sa propre excellence. Or, ceci se fait d'une triple manière. — D'abord, en ne suivant pas sa propre volonté; c'est le onzième degré. — D'une autre manière, en réglant cette volonté selon le gré du supérieur; c'est le dixième degré. — Troisièmement, en ne se désistant pas de cela, pour les choses dures ou pénibles qui se présentent; c'est le neuvième degré. — D'autres degrés sont assignés, par rapport à ce qui regarde l'appréciation de l'homme qui reconnaît ce qui lui manque. Et ceci se produit d'une triple manière. — D'abord, par cela que l'homme reconnaît ses propres défauts et les confesse; c'est le huitième degré. — Secondement, par cela que, reconnaissant ce qui lui manque, il ne s'estime pas apte à de plus grandes choses; c'est le septième degré. — Enfin, par

cela, qu'il préfère les autres à lui-même sur ce point; c'est le sixième degré. — D'autres degrés ont trait à ce qui regarde les signes extérieurs de l'humilité L'un regarde les faits ou les actions, veillant à ce que l'homme ne s'éloigne pas, dans ce qu'il fait, de la voie commune; c'est le cinquième degré. — Deux autres regardent les paroles : veillant à ce que l'homme ne prévienne pas le temps de parler; c'est le quatrième degré; ou qu'il n'excède point dans le mode de parler; c'est le second degré. — Quant aux autres, ils regardent les gestes ou les mouvements extérieurs : réprimant l'arrogance des yeux; c'est le premier degré; — ou arrêtant le rire qui éclate et les autres signes de joie inepte; c'est le troisième degré ». Pouvait-on plus excellemment justifier l'énumération de saint Benoît, qui ne laissait pas, au premier abord, de présenter quelques difficultés. Nous allons, du reste, voir, par les réponses aux objections, comment toutes ces difficultés se résolvent.

L'*ad primum* explique qu' « un sujet peut, sans fausseté, *se dire et se croire plus vil que tous les autres*, en raison des défauts cachés qu'il reconnaît en lui-même, et en raison des dons de Dieu qui sont cachés dans les autres. Et c'est pourquoi saint Augustin dit, au livre de *la Virginité* (ch. LII) : *Pensez que d'autres sont meilleurs d'une façon cachée, alors que vous êtes meilleur dans ce qui se voit* — Pareillement, aussi, l'homme peut, sans fausseté, *s'avouer et se croire inutile à tout et indigne de tout*, selon ses propres forces, rapportant à Dieu tout ce qu'il peut y avoir en lui de suffisance de vertu, selon cette parole de la seconde Épître *aux Corinthiens*, ch. III (v. 5) : *Non que nous soyons à même de penser quelque chose de nous-mêmes comme par nous-mêmes; mais tout ce que nous avons de vertu vient de Dieu* ». — Saint Thomas ajoute, répondant à l'autre aspect de la difficulté présentée par l'objection, qu' « il n'y a aucun inconvénient à ce que les choses qui appartiennent à d'autres vertus soient assignées à l'humilité. C'est qu'en effet, comme un vice sort d'un autre vice; de même, par un ordre naturel, l'acte d'une vertu procède de l'acte d'une autre vertu ».

L'*ad secundum* fait observer que « l'homme parvient à l'hu-

milité par deux causes. — D'abord, et principalement, par le don de la grâce. Et de ce chef, ce qui est intérieur précède ce qui est extérieur » dans l'humilité. — « L'autre cause est l'effort humain ; dans lequel, l'homme réprime d'abord ce qui est extérieur, et ensuite arrive à extirper la racine intérieure. C'est en raison de cet ordre que sont assignés ici les degrés de l'humilité ».

L'*ad tertium* dit que « tous les degrés que marque saint Anselme se ramènent à l'opinion et à la manifestation et à la volonté de sa propre abjection. — Le premier degré, en effet, appartient à la connaissance de son propre défaut. — Mais, parce qu'il serait blâmable que quelqu'un aime son propre défaut, cela se trouve exclu par le second degré. — A la manifestation de son propre défaut, appartiennent le troisième et le quatrième degré; en telle sorte que l'homme non seulement énoncera ou dira son défaut, mais qu'il en persuadera les autres. — Les trois autres degrés appartiennent à l'appétit : lequel ne cherche point l'excellence extérieure; mais : — ou bien supporte avec égalité d'âme l'abjection extérieure, soit dans les paroles soit dans les faits; car, comme le dit saint Grégoire, dans le *Registre*, liv. II, indict. X, ch. XXXVI, *ce n'est pas chose bien grande d'être humbles avec ceux qui nous honorent, les séculiers eux-mêmes faisant cela, mais nous devons être humbles surtout avec ceux qui nous sont une cause de souffrance;* et ceci appartient au cinquième et sixième degré; — ou bien embrasse avec empressement et avec joie l'abjection extérieure; ce qui appartient au septième degré. — D'où il suit que tous ces degrés se trouvent contenus dans le sixième et le septième énumérés plus haut ».

L'*ad quartum* répond que « ces degrés », marqués par la glose, « se prennent, non du côté de la chose elle-même, c'est-à-dire selon la nature de l'humilité; mais par comparaison aux degrés des hommes, qui sont ou plus grands, ou plus petits, ou égaux ».

L'*ad quintum* fait la même réponse pour la cinquième objection. « Cette objection, elle aussi, procède des degrés de l'humilité, non selon la nature même de la chose, en raison de

laquelle sont assignés les degrés précités ; mais selon les diverses conditions des hommes ».

Nous pouvons donc, au terme de cette lumineuse question, définir l'humilité : une vertu qui fait que l'homme, eu égard au souverain domaine de Dieu, réprime en soi l'espoir de ce qui touche à l'excellence, en telle sorte qu'il ne tende pas à plus qu'il ne lui appartient ou qu'il ne lui convient selon le degré ou la place que Dieu lui a marquée. D'où il suit que l'homme n'estime pas que quelque chose lui soit dû, considéré en lui-même ou en tant que soustrait à l'action et au domaine de Dieu ; car de lui-même il n'a rien, sinon le péché ; et qu'il estime, au contraire, que tout est dû aux autres, dans le degré même du bien qu'ils reçoivent de Dieu et qui les fait relever de son domaine. Que s'il s'agit de ce qu'il a lui-même de Dieu, par où aussi il relève de son domaine, il ne voudra pas autre chose que ce qui lui convient à sa place et dans son ordre, parmi tous les autres êtres qui relèvent comme lui de ce domaine de Dieu.

Après avoir traité de l'humilité, « nous devons maintenant traiter de l'orgueil », qui lui est opposé. — D'abord, de l'orgueil en général ; puis, du péché du premier homme qu'on tient pour avoir été un péché d'orgueil » (q. 163-165). — L'étude de l'orgueil en général va faire l'objet de la question suivante.

QUESTION CLXII

DE L'ORGUEIL

Cette question comprend huit articles :

1° Si l'orgueil est un péché ?
2° Si c'est un vice spécial ?
3° Où il se trouve comme dans son sujet.
4° De ses espèces.
5° Si c'est un péché mortel ?
6° Si c'est le plus grave de tous les péchés ?
7° De l'ordre qu'il a aux autres péchés.
8° S'il doit être assigné comme vice capital ?

Ces huit articles considèrent l'orgueil : d'abord, en lui-même (1-6) ; puis, par rapport aux autres péchés (art. 7, 8). — En lui-même, on étudie d'abord, sa raison de péché (art. 1-4) : puis, sa gravité (art. 5. 6). — L'ordre des quatre premiers articles apparaît de lui-même. Venons donc tout de suite à l'article premier.

Article Premier.

Si l'orgueil est un péché ?

Trois objections veulent prouver que « l'orgueil n'est pas un péché ». — La première arguë de ce que « nul péché n'est promis par Dieu ; car Dieu promet ce qu'Il doit faire Lui-même ; et Lui-même n'est pas l'auteur du péché. Or, l'orgueil est mis au nombre des choses que Dieu promet. Il est dit, en effet, dans Isaïe, ch. LX (v. 15) : *Je ferai de toi l'orgueil des siècles, la joie des générations à venir*. Donc l'orgueil n'est pas un péché ». — La seconde objection déclare que « désirer la divine similitude ou ressemblance n'est pas un péché ; car toute créature

la désire naturellement, et c'est en cela que consiste pour elle ce qu'il y a de meilleur. Chose qui est vraie surtout de la créature raisonnable, *faite à l'image et à la ressemblance de Dieu* (*Genèse*, ch. I, v. 26, 27). Or, comme il est dit, au livre des *Sentences* de saint Prosper (sent. CCXCIV), l'orgueil est *l'amour de la propre excellence*, par laquelle l'homme ressemble à Dieu, qui est tout ce qu'il y a de plus excellent; aussi bien saint Augustin dit, au livre II des *Confessions* (ch. VI) : *L'orgueil imite la hauteur, alors que vous, Seigneur, vous êtes, seul, élevé au-dessus de tout*. Donc l'orgueil n'est pas un péché ». — La troisième objection dit que « le péché n'est pas seulement contraire à la vertu, mais aussi au vice opposé; comme on le voit par Aristote, au livre II de l'*Éthique* (ch. VIII, n. I; de S. Th., leç. 10) Or, il n'est aucun vice qui se trouve être opposé à l'orgueil. Donc l'orgueil n'est pas un péché ».

L'argument *sed contra* cite le texte du livre de Tobie, ch. IV (v. 14), où « il est dit : *Ne permets jamais à l'orgueil de dominer dans ta pensée ou dans tes paroles* ».

Au corps de l'article, saint Thomas explique qu' « on appelle du nom d'orgueil le fait que quelqu'un tend par sa volonté au-dessus de ce qu'il est (en latin : *superbia*, *supra ire*); aussi bien saint Isidore dit, au livre des *Étymologies* (liv. X, lettre S) : *On appelle superbe, celui qui veut paraître au-dessus de ce qu'il est : celui-là, en effet, qui veut aller au-dessus de ce qu'il est, est un superbe* » ou un orgueilleux. « Or, la raison droite a ceci, que la volonté de chacun se porte à ce qui lui est proportionné. Il s'ensuit manifestement que l'orgueil implique quelque chose qui s'oppose à la raison droite. D'autre part, c'est cela qui fait la raison de péché; car, selon saint Denys, chapitre IV des *Noms Divins* (de S. Th., leç. 22), le mal de l'âme consiste à *être hors de la raison*. Donc il est manifeste que l'orgueil est un péché ».

L'*ad primum* répond que « l'orgueil peut se prendre d'une double manière. — D'abord, du fait qu'on passe la règle de la raison. Et c'est ainsi que nous disons de l'orgueil qu'il est un péché. — Mais on peut le prendre aussi, en tant qu'il désigne simplement ce qui excède. Et, pour autant, on appellera tout

excès, du nom d'orgueil. C'est ainsi que l'orgueil est promis par Dieu, comme un certain excès de bien à posséder. Aussi bien la glose de saint Jérôme dit, sur le texte que citait l'objection, qu'il est un orgueil bon et un orgueil mauvais. — On peut dire aussi, ajoute saint Thomas, que l'orgueil est pris là matériellement, pour l'abondance des choses dont les hommes peuvent s'enorgueillir ».

L'*ad secundum* fait observer que « la raison a pour office d'ordonner les choses que l'homme désire naturellement; d'où il suit que si quelqu'un s'éloigne de la règle de la raison, soit en plus soit en moins, un tel désir », même des choses qu'on désire naturellement, « sera vicieux, comme on le voit par le désir de la nourriture, qui est chose qu'on désire naturellement. Or, l'orgueil désire et recherche l'excellence en dépassant la limite fixée par la droite raison; ce qui fait dire à saint Augustin, dans le livre XIV de la *Cité de Dieu* (ch XIII) que l'orgueil est *le désir ou la recherche d'une élévation perverse*. De là vient aussi que, comme le dit encore saint Augustin, au livre XIX de la même *Cité de Dieu* (ch. XII), *l'orgueil imite Dieu d'une façon perverse*. Il déteste, en effet, l'égalité avec des compagnons sous Lui : et il veut imposer à ses compagnons sa domination à la place de Dieu ». — On aura remarqué ces derniers mots de saint Augustin, qui définissent si excellemment l'orgueil; et qui nous font admirablement comprendre le péché d'orgueil qui fut celui de Satan, quand il se révolta contre Dieu, et voulut être semblable à Lui.

L'*ad tertium* déclare que « l'orgueil s'oppose directement à la vertu d'humilité, qui d'une certaine manière, porte sur les mêmes choses que la magnanimité, comme il a été dit plus haut (q 161, art. 1, *ad 3um*). Il suit de là que le vice opposé à l'orgueil, comme péchant par défaut, se rapproche du vice de la pusillanimité, laquelle s'oppose à la magnanimité par défaut. De même, en effet, qu'il appartient à la magnanimité de porter l'esprit aux grandes choses, contre le désespoir; de même il appartient à l'humilité de retirer l'esprit du désir désordonné des grandes choses, contre la présomption. Or, la pusillanimité, si elle implique un défaut ou un manque dans

la poursuite des grandes choses, s'oppose proprement à la magnanimité par mode de défaut; mais si elle dit une application de l'esprit à des choses plus viles qu'il ne convient à l'homme elle s'opposera à l'humilité, par défaut : l'un et l'autre, en effet, procède d'une certaine petitesse d'âme. Et, de même, en sens contraire, l'orgueil peut s'opposer, par voie d'excès, tout ensemble à la magnanimité et à l'humilité, selon des raisons diverses : à l'humilité, selon qu'il méprise la sujétion; à la magnanimité, selon qu'il tend d'une façon désordonnée aux choses grandes. Mais, parce que l'orgueil implique une certaine supériorité » ou le fait d'aller au-dessus des autres, « il s'oppose plus directement à l'humilité », qui a pour objet de se mettre au-dessous des autres; « comme aussi la pusillanimité, parce qu'elle implique une petitesse de l'âme qui doit tendre à de grandes choses, s'oppose plus directement à la magnanimité ». — Nous voyons, par cette réponse, combien toutes ces vertus et tous ces vices, dont il est ici question, peuvent facilement se confondre ou mal s'entendre, si on ne les considère avec une attention toute spéciale.

L'orgueil, dont le propre est de faire que la volonté de quelqu'un se porte à ce qui le dépasse dans l'ordre de la droite raison, est nécessairement chose moralement mauvaise et peccamineuse. — Mais est-il un péché spécial? C'est ce qu'il nous faut maintenant considérer; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article II.

Si l'orgueil est un péché spécial?

Quatre objections veulent prouver que « l'orgueil n'est pas un péché spécial ». — La première apporte deux textes. « Saint Augustin dit, en effet, au livre *de la Nature et de la Grâce* (ch. XXIX), que *sans le recours à l'orgueil, vous ne trouverez aucun péché* Et saint Prosper dit, au livre *de la Vie contemplative* (liv. III, ch. II; parmi les œuvres de saint Prosper).

qu' « *aucun péché, sans l'orgueil, ne peut, ni n'a pu, ni ne pourra être.* Donc l'orgueil est un péché général ». — La seconde objection est aussi formée d'un double texte. « Sur cette parole du livre de Job, ch. XXXIII (v. 17) : *Pour détourner l'homme de l'iniquité*, la glose dit que *s'enorgueillir contre le Créateur*, c'est *transgresser ses préceptes en péchant.* Or, d'après saint Ambroise (*du Paradis*, ch. VIII), tout péché est *une transgression de la loi divine et une désobéissance à l'endroit des commandements du Ciel.* Donc tout péché est de l'orgueil ». — La troisième objection fait observer que tout péché spécial s'oppose à une vertu spéciale. Or, l'orgueil s'oppose à toutes les vertus. Saint Grégoire dit, en effet, au livre XXXIV des *Morales* (ch. XXIII) : *L'orgueil n'est jamais satisfait par l'extinction d'une seule vertu. Il se porte à travers tous les membres de l'âme, et semblable à un mal général et pestilentiel, il corrompt tout le corps.* Saint Isidore dit aussi, au livre des *Étymologies* (ou plutôt du *Souverain Bien*, liv. II, ch. XXXVIII), que l'orgueil est *la ruine de toutes les vertus.* Donc l'orgueil n'est pas un péché spécial ». — La quatrième objection dit que « tout péché spécial a une matière spéciale. Or, l'orgueil a une matière générale. Saint Grégoire dit, en effet, au livre XXXIV des *Morales* (ch. XXIII), que *l'un se gonfle de l'or ; l'autre, de la parole ; l'autre, des choses infimes et terrestres ; l'autre, des vertus les plus hautes et qui sont du ciel.* Donc l'orgueil n'est pas un péché spécial, mais général ».

L'argument *sed contra* est un texte formel de « saint Augustin », qui, « au livre *de la Nature et de la Grâce* (endroit précité), dit : Qu'*il cherche ; et il trouvera, selon la loi de Dieu, que l'orgueil est un péché très distinct des autres vices.* Or, le genre ne se distingue pas de ses espèces. Donc l'orgueil n'est pas un péché général, mais spécial ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous prévient que « le péché d'orgueil peut se considérer d'une double manière. — — D'abord, selon sa propre espèce, qu'il tient de la raison de son objet propre. Et de cette sorte, l'orgueil est un péché spécial ; parce qu'il a un objet spécial : il est, en effet, l'amour désordonné de sa propre excellence, ainsi qu'il a été dit (art. préc., *ad 2um*). — D'une autre manière, l'orgueil peut se con-

sidérer selon un certain rejaillissement sur les autres péchés. Et, de ce chef, il a une certaine généralité. De l'orgueil, en effet, peuvent sortir tous les autres péchés. Et cela, pour une double raison. D'abord, de soi : en tant que tous les autres péchés sont ordonnés à la fin de l'orgueil, qui est sa propre excellence, à laquelle peut être ordonné tout ce que l'homme recherche d'une façon désordonnée. Ensuite, indirectement et comme par occasion ou accidentellement, et par mode d'éloignement de l'obstacle; en ce sens que par l'orgueil l'homme méprise la loi divine qui lui défend de pécher; selon cette parole de Jérémie, ch. II (v. 20) : *Tu as brisé le joug; tu as rompu tes liens ; tu as dit : Je ne servirai pas.* — Il faut savoir toutefois, ajoute saint Thomas, qu'à cette généralité de l'orgueil il appartient que tous les péchés peuvent une fois ou l'autre sortir de l'orgueil, mais non que tous les vices en sortent toujours. Bien qu'en effet, par n'importe quel péché, l'homme puisse transgresser les préceptes de la loi pour une raison de mépris, chose qui appartient à l'orgueil, cependant ce n'est point toujours pour cette raison de mépris que l'homme transgresse les préceptes de la loi divine, mais quelquefois par ignorance, et quelquefois par faiblesse. Et de là vient, comme le dit saint Augustin au livre *de la Nature et de la Grâce* (endroit précité), que *beaucoup de choses se font d'une manière perverse, qui cependant ne se font point par orgeuil* ».

L'*ad primum* fait observer que « ces paroles sont amenées par saint Augustin au livre *de la Nature et de la Grâce*, non en son nom ; mais au nom d'un autre, contre lequel il dispute. Aussi bien, dans la suite, il les désapprouve, montrant qu'on ne pèche pas toujours par orgueil. — On peut dire toutefois, que ces sortes de textes s'entendent quant à l'effet extérieur de l'orgueil, qui est la transgression des préceptes, ce qui se trouve en tout péché ; mais non quant à l'acte intérieur de l'orgueil, qui est le mépris du précepte : ce n'est pas, en effet, toujours par mépris que le péché se commet, mais quelquefois par ignorance, ou aussi par faiblesse, ainsi qu'il a été dit » (au corps de l'article).

L'*ad secundum* présente une distinction analogue, en termes

très précis. « Il arrive que l'homme commet un péché d'effet, sans le commettre d'affection : celui, par exemple, qui tue son père sans le savoir, commet un parricide d'effet, mais non d'affection ; car il ne se proposait pas de le faire. Et, de cette sorte, transgresser les préceptes de Dieu sera dit s'enorgueillir contre Dieu, d'effet toujours, mais non toujours d'affection ».

L'*ad tertium* explique qu' « un péché peut corrompre la vertu d'une double manière. — D'abord, par une contrariété directe à la vertu. Et, de cette manière, l'orgueil ne corrompt pas toute vertu, mais seulement l'humilité; comme chacun des autres péchés spéciaux corrompt la vertu spéciale qui lui est opposée en agissant dans le sens contraire à cette vertu. — D'une autre manière, un péché corrompt la vertu en abusant de la vertu elle-même. Et, de la sorte, l'orgueil corrompt toute vertu ; pour autant qu'il prend occasion des vertus elles-mêmes pour s'enorgueillir, comme, du reste, de toutes les autres choses qui ont trait à l'excellence. — Il ne suit donc pas de là qu'il soit un péché général ».

L'*ad quartum* déclare que « l'orgueil a une raison spéciale d'objet, laquelle cependant peut se trouver en diverses matières. Il est, en effet, l'amour désordonné de sa propre excellence, et l'excellence peut se trouver en diverses choses ».

L'orgueil est un péché spécial, ayant son objet propre; bien que, d'une certaine manière, il soit un péché général, pour autant qu'il influe sur tous les autres péchés et qu'il peut abuser de toutes les vertus. — Mais où se trouvera-t-il comme dans son sujet : est-ce dans l'irascible que nous devons le placer ? Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article III.

Si l'orgueil est dans l'irascible comme dans son sujet?

Quatre objections veulent prouver que « l'orgueil n'est point dans l'irascible comme dans son sujet ». — La première arguë

d'un texte de « saint Grégoire », qui « dit, au livre XXIII des *Morales* (ch. XVII, ou X, ou XVI) : *L'obstacle à la vérité, c'est l'enflure de l'esprit; parce que, tandis qu'il se gonfle, il se couvre de nuages.* Or, la connaissance de la vérité n'appartient pas à l'irascible, mais à la faculté rationnelle. Donc l'orgueil n'est pas dans l'irascible ». — La seconde objection cite encore un texte de « saint Grégoire », qui « dit, au livre XXIV des *Morales* (ch. VIII, ou VI, ou XII), que *les orgueilleux ne considèrent point la vie de ceux après qui ils se placent en s'humiliant, mais de ceux à qui ils se préfèrent en s'enorgueillissant*; d'où il suit que l'orgueil semble provenir d'une considération indue. Or, la considération n'appartient pas à l'irascible, mais à la faculté rationnelle. Donc l'orgueil n'est pas dans l'irascible, mais dans la raison ». — La troisième objection dit que « l'orgueil ne cherche pas seulement l'excellence dans les choses sensibles, mais aussi dans les choses spirituelles et intelligibles. Il y a encore que l'orgueil consiste principalement dans le mépris de Dieu; selon cette parole de l'*Ecclésiastique*, ch. X (v. 14) : *Le commencement de l'orgueil de l'homme est l'apostasie à l'endroit de Dieu.* Or, l'irascible, parce qu'il est une partie de l'appétit sensible, ne peut pas s'étendre jusqu'à Dieu et aux choses intelligibles. Donc l'orgueil ne peut pas être dans l'irascible ». — La quatrième objection appuie sur ce qu' « il est dit, au livre des *Sentences* de saint Prosper (Sent. CCXIV), que l'*orgueil est l'amour de sa propre excellence.* Or, l'amour n'est pas dans l'irascible, mais dans le concupiscible. Donc l'orgueil n'est pas dans l'irascible »

L'argument *sed contra* en appelle à l'autorité de « saint Grégoire », qui, « au livre II des *Morales* (ch. XLIX, ou XXVII, ou XXXVI), marque le don de crainte contre l'orgueil. Or, la crainte appartient à l'irascible. Donc l'orgueil est dans l'irascible ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit que « le sujet d'une vertu ou d'un vice doit être cherché d'après l'objet propre : c'est qu'en effet l'habitus et l'acte ne peuvent avoir d'autre objet que ce qui est l'objet de la puissance qui est le sujet de l'un et de l'autre. Or, l'objet propre de l'orgueil est ce ce qui est ardu; l'orgueil est, en effet, la recherche de sa pro-

pre excellence, comme il a été dit (art. 1, *ad 2um*; art. 2) Il s'ensuit qu'il faut que l'orgueil d'une certaine manière se rapporte à la faculté de l'irascible. — Mais, » poursuit le saint Docteur, et nous retiendrons soigneusement ce point de doctrine, en quelque sorte nouveau, formulé par lui, ici, « l'irascible peut se prendre d'une double manière. — D'abord, au sens propre. Et, de la sorte, il est une partie de l'appétit sensible; comme la colère, prise au sens propre, est une passion de ce même appétit. — D'une autre manière, on peut le prendre dans un sens plus large, en telle sorte qu'il appartienne aussi à l'appétit intellectuel, auquel du reste quelquefois est aussi attribuée la colère, dans le sens où nous attribuons la colère à Dieu et aux anges, non comme passion, mais comme mouvement qui suit le jugement de la justice produisant l'acte de juger. Toutefois, l'irascible entendu en ce sens n'est pas une puissance distincte du concupiscible, comme il ressort de ce qui a été dit dans la Première Partie (q. 59, art. 4 ; q. 82, art. 5). — Si donc la chose ardue qui est l'objet de l'orgueil était seulement quelque chose de sensible où pourrait tendre l'appétit sensible, il faudrait que l'orgueil fût dans l'irascible qui est une partie de l'appétit sensible. Mais parce que la chose ardue que regarde l'orgueil se trouve en commun et dans les choses sensibles et dans les choses spirituelles, il est nécessaire de dire que le sujet de l'orgueil est l'irascible non seulement entendu au sens propre et selon qu'il est une partie de l'appétit sensible, mais aussi entendu au sens général et selon qu'il se trouve dans l'appétit intellectuel. Aussi bien l'orgueil est attribué aussi aux démons ». — Rien de plus clair et de plus net que ce corps d'article. Nous prenons ici le mot *irascible* dans un sens large et selon qu'il peut convenir même à la volonté. Il s'ensuit que l'orgueil, et, par conséquent, aussi l'humilité qui lui est opposée, a pour sujet la volonté elle-même, sous sa raison de puissance affective qui se porte vers un objet ardu, et, par là, connote l'appétit irascible tel qu'il se trouve dans la partie sensible.

L'*ad primum* explique excellemment comment ou en quel sens l'orgueil, bien qu'il soit subjecté dans la volonté, est un

obstacle à la vérité, qui se trouve dans l'esprit. C'est d'une double manière qu'il fait cela. Et, en effet, « il y a une double connaissance de la verité. — L'une, qui est spéculative. Celle-là est empêchée indirectement par l'orgueil, en tant que l'orgueil en enlève la cause. L'orgueilleux, en effet, ne soumet pas son intelligence à Dieu, pour recevoir de Lui la connaissance de la vérité; selon cette parole marquée en saint Matthieu, ch. XI (v. 25) : *Vous avez caché ces choses aux sages et aux prudents*, c'est-à-dire aux orgueilleux qui se tiennent pour sages et prudents, *et vous les avez révélées aux petits*, c'est-à-dire aux humbles. Pareillement aussi les orgueilleux ne daignent pas s'instruire auprès des hommes; alors que cependant il est dit dans l'*Ecclésiastique*, ch. VI (v. 34) : *Si tu prêtes l'oreille*, en écoutant humblement, *tu recevras la doctrine*. — L'autre connaissance de la vérité est effective. Et celle-là, l'orgueil l'empêche directement. C'est qu'en effet, les orgueilleux, parce qu'ils se complaisent dans leur propre excellence, ont en dégoût l'excellence de la vérité; comme saint Grégoire dit, au livre XXIII des *Morales* (endroit cité dans l'objection), que *les orgueilleux perçoivent certains secrets par leur intelligence, mais ils ne peuvent expérimenter leur douceur : et s'ils en ont la science, ils n'en ont pas la saveur*. Aussi bien, dans les *Proverbes*, ch. XI (v. 2), il est dit : *Où est l'humilité, là est la sagesse* ». — On aura remarqué cette double manière dont l'orgueil fait obstacle à la connaissance de la vérité. Nous y voyons pourquoi la raison moderne, si férue d'orgueil, est aussi, par là-même, si éloignée de la vérité, dans l'ordre religieux où il faudrait la recevoir de Dieu, et dans l'ordre philosophique où il faudrait la recevoir des hommes. D'ailleurs, souvent les maîtres qui enseignent se préoccupent beaucoup plus de se faire un nom, même au prix des plus grandes extravagances, que d'atteindre la vérité pour eux-mêmes et de la faire connaître aux autres.

L'*ad secundum* rappelle que « comme il a été dit plus haut (q. 161, art. 2, 6), l'humilité prend pour règle la raison droite, qui fait que l'homme a de lui-même une juste appréciation. Cette règle de la raison droite, l'orgueil ne s'y tient pas, mais

il a de lui-même une appréciation qui est au-dessus de ce qui est. Et cela provient de l'amour désordonné de sa propre excellence; car ce que l'homme désire ardemment, il le croit avec facilité. De là vient aussi que son désir se porte à des choses plus hautes que ce qui lui convient. C'est pour cela que tout ce qui porte un homme à s'estimer au-dessus de ce qu'il est, porte cet homme à l'orgueil. Or, parmi ces choses, il en est une qui consiste à considérer les défauts des autres; comme, en sens contraire, saint Grégoire dit, au même endroit (du texte cité par l'objection) que *les saints personnages, par la considération de leurs vertus, estiment chacun les autres plus qu'eux-mêmes*. Il ne suit donc pas de cela », comme le voulait l'objection, « que l'orgueil est dans la raison, mais qu'une cause de l'orgueil se trouve dans la raison ».

L'*ad tertium* répond que « l'orgueil n'est pas seulement dans l'irascible, selon que l'irascible est une partie de l'appétit sensible; mais selon que l'irascible se prend dans un sens plus général, ainsi qu'il a été dit » (au corps de l'article).

L'*ad quartum* fait observer que « comme le dit saint Augustin, au (livre XIV de *la Cité de Dieu* (ch. VII, IX), l'amour précède toutes les autres affections de l'âme et les cause. Il s'ensuit qu'on peut l'assigner pour chacune des autres affections. C'est à ce titre que l'orgueil est dit être l'amour de sa propre excellence, en tant que de l'amour est causée la présomption de surpasser les autres, ce qui appartient en propre à l'orgueil ». — On aura remarqué cette dernière définition de l'orgueil : *la présomption de surpasser les autres*. Il n'en est pas de plus précise ni de plus rigoureusement exacte.

L'orgueil consistant essentiellement dans la présomption de surpasser les autres, c'est manifestement à l'objet de l'irascible qu'il se rattache, en entendant par l'irascible tout appétit, même rationnel, qui se porte à quelque chose sous la raison de chose ardue. Dans un dernier article relatif à l'orgueil sous sa raison de péché, et avant de passer à l'étude de sa gravité, saint Thomas se demande ce qu'il en est de l'assignation de ses espèces. Nous allons voir qu'elle a été faite par saint Grégoire. Saint

Thomas se propose de la justifier. Venons tout de suite au texte du saint Docteur.

Article IV.

Si les quatre espèces de l'orgueil assignées par saint Gregoire sont convenablement assignées?

Quatre objections veulent prouver que « c'est mal à propos que sont assignées les quatre espèces de l'orgueil que saint Grégoire assigne au livre XXIII de ses *Morales* (ch. VI, ou IV, ou VII), quand il dit : *Il y a quatre espèces dans lesquelles se démontre toute l'influence des arrogants : quand ils estiment tenir d'eux-mêmes le bien qu'ils ont ; ou, s'ils croient l'avoir reçu d'en-haut, quand ils pensent qu'il est dû à leurs mérites ; ou quand ils se font gloire avec jactance d'avoir ce qu'ils n'ont pas ; ou quand, méprisant les autres, ils désirent passer pour être les seuls à avoir ce qu'ils ont* ». — La première objection déclare que « l'orgueil est un vice distinct de l'infidélité, comme l'humilité est une vertu distincte de la foi. Or, que quelqu'un estime qu'il ne tient pas de Dieu quelque bien, ou que le bien de la grâce est dû à ses mérites, ceci appartient à l'infidélité. Donc on ne doit pas le donner comme une espèce de l'orgueil ». — La seconde objection dit qu' « une même chose ne doit pas être assignée comme espèce de divers genres. Or, la jactance est donnée comme espèce du mensonge, ainsi qu'il a été vu plus haut (q. 110, art 2 ; q. 112). Donc elle ne doit pas être assignée comme espèce de l'orgueil ». — La troisième objection fait observer que « certaines autres choses paraissent appartenir à l'orgueil, qui ne se trouvent pas énumérées dans ce texte de saint Grégoire. Saint Jérôme, en effet, dit que *rien n'est aussi orgueilleux que de paraître ingrat*. Et saint Augustin dit, au livre XIV de *la Cité de Dieu* (ch. XIV), que *s'excuser du péché commis appartient à l'orgueil*. De même, la présomption qui fait que quelqu'un tend à obtenir ce qui est au-dessus de lui, semble appartenir le plus à l'orgueil. Donc la division précitée n'embrasse pas suffisamment les espèces de l'orgueil ». — La quatrième objec-

tion remarque qu' « on trouve d'autres divisions de l'orgueil. Saint Anselme, en effet, divise l'exaltation de l'orgueil, en disant qu'il en est une qui se trouve *dans la volonté*, une autre *dans le discours*, une autre *dans l'opération* (cf. Eadmer, *de la Similitude*, ch. XXII et suiv.). De même, saint Bernard (*Des degrés de l'humilité et de l'orgueil*, ch. X et suiv.) pose douze degrés de l'orgueil, qui sont : *la curiosité, la légèreté de l'esprit, la joie inepte, la jactance, la singularité, l'arrogance, la présomption, la défense des péchés, la feinte de la confession, la rébellion, la liberté, la coutume de pécher*. Or, ces degrés ne semblent pas être compris dans les espèces assignées par saint Grégoire. Donc il semble que ces espèces sont mal assignées ».

L'argument *sed contra* déclare que « l'autorité de saint Grégoire doit suffire ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle que « comme il a été dit (art. 1, *ad 2um*; art. 2, 3), l'orgueil implique un amour immodéré de l'excellence, en ce sens qu'il n'est pas selon la raison droite. Or, il faut considérer que toute excellence est la suite d'un bien possédé. Ce bien possédé peut se considérer d'une triple manière. — D'abord, en lui-même. Il est manifeste, en effet, que plus est grand le bien que quelqu'un possède, plus il a de l'excellence en raison de ce bien. Et, par suite, lorsque quelqu'un s'attribue un plus grand bien qu'il n'a en effet, c'est une conséquence que son désir tend à sa propre excellence au-dessus de la mesure qui lui convient. Par là, on a la troisième espèce de l'orgueil, *quand quelqu'un s'attribue avec jactance une chose qu'il n'a pas*. — D'une autre manière, ce bien peut se considérer du côté de sa cause : en ce sens qu'il est plus excellent qu'un bien soit à quelqu'un de lui-même, que s'il est à lui comme le tenant d'un autre. Il suit de là que si quelqu'un considère comme ayant de lui-même le bien qu'il tient d'un autre, ce sera encore une conséquence que son désir se porte à sa propre excellence au-dessus de sa mesure ou de son mode. D'autre part, c'est d'une double manière qu'une chose peut être cause de quelque bien : ou parce qu'elle le fait; ou parce qu'elle le mérite. Et, de ce chef, on a les deux premières espèces de l'orgueil : *quand quelqu'un estime avoir de lui-*

même ce qu'il tient de Dieu; ou *quand il croit devoir à ses propres mérites le bien qui lui vient d'en haut.* — Troisièmement, ce bien peut se considérer du côté du mode de l'avoir : en tant que quelqu'un est rendu plus excellent du fait qu'il possède quelque bien plus excellemment que les autres. Et en suite de cela aussi le désir de quelqu'un se porte d'une façon désordonnée à sa propre excellence. On a, de ce chef, la quatrième espèce de l'orgueil, qui est *lorsque quelqu'un, méprisant les autres, veut être seul à paraître* ».

En prenant le contre-pied de ces quatre espèces de l'orgueil, si bien mises en lumière par saint Thomas, il est aisé de voir comment on peut pratiquer l'humilité, même en tenant compte du bien que l'on peut avoir, comparé avec le bien qui est chez les autres : c'est, d'abord, de reconnaître qu'on tient de Dieu ce bien-là; secondement, qu'on ne le doit pas à ses propres mérites, mais à la bonté de Dieu; troisièmement, que le mode dont il est chez nous n'est pas nécessairement un mode plus excellent que celui dont il est chez les autres; qu'il n'y a pas à vouloir que ce bien ne soit reconnu que chez nous et non pas chez les autres.

L'*ad primum* nous apprend que « la vraie appréciation » des choses « peut être gâtée ou corrompue d'une double manière. — D'abord, sous sa raison universelle. Et, de cette sorte, dans les choses qui appartiennent à la foi, la véritable appréciation est corrompue par l'infidélité. — D'une autre manière, en un certain cas particulier qui fait l'objet d'un choix ou d'une élection. Or, ceci ne fait pas l'infidélité. C'est ainsi que celui qui commet un acte de fornication, estime, dans ce moment-là, que cet acte est pour lui un bien; et, cependant, il n'est pas infidèle », ou il ne pèche pas contre la foi, « comme » il le ferait « s'il disait, en général et toujours, ou à prendre la chose en soi, que la fornication est chose bonne », au sens pur et simple. « Il en est de même dans la question qui nous occupe Car dire, d'une façon générale ou en soi, qu'il est quelque bien qui ne vient pas de Dieu, ou que la grâce est donnée aux hommes en raison de leurs mérites, est chose qui appartient à l'infidélité. Mais, que quelqu'un, par amour désordonné de sa

propre excellence, se glorifie de ses biens *comme si* ces biens ne venaient que de lui ou étaient dus à ses mérites, ceci appartient à l'orgueil, et non à l'infidélité, à proprement parler ». — Cf. sur cette possibilité d'erreur pratique dans l'intelligence de celui qui pèche, conjointement avec la connaissance universelle du vrai et du bien, ce qui a été dit dans le traité des péchés, 1ª-2ᵃᵉ, q. 77, art. 2.

L'*ad secundum* déclare que « la jactance est donnée comme espèce du mensonge, en ce qui est de l'acte extérieur par lequel un sujet s'attribue faussement ce qu'il n'a pas » . il s'agit d'un acte qui le met en rapport avec autrui, et qui pour autant relève des vertus ou des vices qui se rapportent à la justice. « Mais quand elle est donnée par saint Grégoire comme espèce de l'orgueil, il s'agit de l'arrogance intérieure du cœur », ou d'un mouvement désordonné qui affecte le sujet même qui agit et n'intéresse directement que lui.

L'*ad tertium* ramène aux quatre espèces précitées les trois choses dont parlait l'objection. — C'est qu'en effet, « l'ingrat est celui qui s'attribue à lui-même ce qu'il tient d'un autre. D'où il suit que les deux premières espèces de l'orgueil appartiennent à l'ingratitude. — D'autre part, que quelqu'un s'excuse du péché qu'il a, cela appartient à la troisième espèce; car, de la sorte, il s'attribue le bien de l'innocence qu'il n'a pas. — Enfin, que quelqu'un se porte avec présomption vers ce qui est au-dessus de lui, cela semble surtout se rapporter à la quatrième espèce, selon laquelle un sujet veut être préféré aux autres ».

L'*ad quartum* explique que « les trois choses dont parle saint Anselme, se prennent selon la marche progressive de tout péché : lequel est d'abord conçu dans le cœur; puis, est proféré de bouche; et, enfin, est accompli en acte. — Quant aux douze degrés que marque saint Bernard, ils se prennent par opposition aux douze degrés de l'humilité dont il a été traité plus haut (q. 161, art. 6). — Le premier degré de l'humilité, en effet, est de *montrer toujours l'humilité et de cœur et de corps, tenant les yeux fixés à terre*. A cela s'oppose la *curiosité*, qui fait que l'homme porte ses regards de tous côtés d'une façon désor-

donnée et avide. — Le second degré de l'humilité est *que l'homme dise peu de paroles et qui soient raisonnables et sans élever la voix*. A cela s'oppose la *légèreté de l'esprit*, qui fait que l'homme manifeste de l'orgueil dans ses paroles. — Le troisième degré de l'humilité est *que l'homme ne soit pas facile ou prompt à rire*. A cela s'oppose la *joie inepte* — Le quatrième degré de l'humilité est *la taciturnité jusqu'à ce qu'on soit interrogé*. A cela s'oppose la *jactance*. — Le cinquième degré de l'humilité est de *garder ce que la règle commune du monastère prescrit*. A cela s'oppose la *singularité*, en raison de laquelle un sujet veut paraître plus saint que les autres. — Le sixième degré de l'humilité est de *se croire et se dire plus vil que tous*. A cela s'oppose l'*arrogance*, qui fait qu'un homme se préfère aux autres. — Le septième degré de l'humilité est *de s'avancer et de se croire inutile à tout et indigne de tout*. A cela s'oppose la *présomption*, qui fait qu'on se croit apte aux plus grandes choses. — Le huitième degré de l'humilité est *la confession des péchés*. A cela s'oppose la *justification des péchés*. — Le neuvième degré de l'humilité est de *garder la patience dans les choses dures et âpres*. A cela s'oppose *la confession feinte*, dont un sujet se sert pour éviter de subir la peine que ses péchés méritent. — Le dixième degré de l'humilité est l'*obéissance*. A cela s'oppose la *rébellion*. — Le onzième degré de l'humilité est *que l'homme ne prenne point plaisir à faire sa propre volonté*. A cela s'oppose la *liberté*, dans laquelle l'homme cherche son plaisir à agir librement comme il le veut. — Le dernier degré de l'humilité est *la crainte de Dieu*. A cela s'oppose *la coutume de pécher*, qui implique le mépris de Dieu ». — Saint Thomas fait remarquer, en finissant, que « dans ces douze degrés ne sont pas seulement touchées les espèces de l'orgueil, mais aussi certaines choses qui précèdent et qui suivent, comme il a été dit plus haut de l'humilité (q. 161, art. 6) ».

Ce péché d'orgueil, dont nous avons dit la nature, le sujet et les espèces, quelle sera sa gravité. Est-il un péché mortel? Est-il le plus grave des péchés? — Voyons d'abord le premier point. Il va faire l'objet de l'article qui suit.

Article V.

Si l'orgueil est un péché mortel?

Trois objections veulent prouver que « l'orgueil n'est pas un péché mortel ». — La première arguë de ce que « sur cette parole du psaume (VII, v. 4) : *Seigneur, mon Dieu, si j'ai fait cela*, la glose dit : *savoir, le péché universel qu'est l'orgueil*. Si donc l'orgueil était un péché mortel, tout péché serait mortel ». — La seconde objection déclare que « tout péché mortel est contraire à la charité. Or, le péché d'orgueil ne semble pas être contraire à la charité, ni quant à l'amour de Dieu, ni quant à l'amour du prochain : c'est qu'en effet l'excellence que l'homme recherche d'une façon désordonnée dans l'orgueil n'est pas toujours contraire à l'honneur de Dieu ou à l'utilité du prochain. Donc l'orgueil n'est pas un péché mortel ». — La troisième objection dit que « tout péché mortel est contraire à la vertu. Or, l'orgueil n'est pas contraire à la vertu, mais il en sort plutôt; car, selon que saint Grégoire le dit, au livre XXXIV de ses *Morales* (ch. XXIII, ou XVIII, ou XIX), *quelquefois, l'homme s'enfle des vertus souveraines et célestes*. Donc l'orgueil n'est pas un péché mortel ».

L'argument *sed contra* est un autre texte du même « saint Grégoire », qui « dit, au même livre, que *le signe le plus évident des réprouvés est l'orgueil; et, par contre, l'humilité est celui des élus*. Or, les hommes ne sont point réprouvés pour les péchés véniels. Donc l'orgueil n'est pas un péché véniel, mais mortel ».

Au corps de l'article, saint Thomas part de ce fait, que « l'orgueil s'oppose à l'humilité. Or, l'humilité regarde proprement la sujétion de l'homme à Dieu, comme il a été dit plus haut (q. 161, art. 1, *ad 5um*). Il s'ensuit que par voie de contraire l'orgueil regarde proprement le manque de cette sujétion, en tant que tel individu s'élève au-dessus de ce qui lui a été fixé par la règle ou la mesure divine, contrairement à ce que dit l'Apôtre (IIe épître *aux Corinthins*, ch. X, v. 13) : *Pour nous, ce*

n'est pas sans mesure que nous nous glorifions, mais selon la mesure qui nous a été fixée par Dieu. Et c'est pour cela qu'il est dit dans l'*Ecclésiastique*, ch. x (v. 14), que *le commencement de l'orgueil de l'homme est de se séparer de Dieu en apostasiant;* c'est-à-dire que la racine de l'orgueil se considère en ce que l'homme en quelque manière n'est pas soumis à Dieu et à sa règle. Or, il est manifeste que cela même qui est de n'être pas soumis à Dieu a la raison de péché mortel; car c'est se détourner de Dieu. Il s'ensuit donc que l'orgueil, selon son espèce ou son genre, est un péché mortel. Toutefois, de même que dans les autres choses qui sont, de leur espèce, des péchés mortels, comme la fornication ou l'adultère, il est certains mouvements qui sont des péchés véniels, en raison de leur imperfection en ce sens qu'ils préviennent le jugement de la raison et sont en dehors de son consentement; de même aussi, à l'endroit de l'orgueil, il arrive que certains mouvements d'orgueil sont des péchés véniels, alors que la raison n'y consent pas ».

L'*ad primum* répond que « comme il a été dit plus haut (art. 2), l'orgueil n'est pas un péché universel selon son essence, mais par un certain rejaillissement d'influences, en ce sens que de l'orgueil tous les péchés peuvent sortir. Il ne s'ensuit donc pas que tous les péchés soient mortels; mais seulement quand ils sortent de l'orgueil complet, que nous avons dit être un péché mortel ».

L'*ad secundum* dit que « l'orgueil est toujours contraire à l'amour de Dieu; pour autant que l'orgueilleux ne se soumet pas à la règle divine comme il le doit. Quelquefois, il est aussi contraire à l'amour du prochain; pour autant que l'homme se préfère au prochain d'une façon désordonnée » et en lui faisant injure, « ou qu'il se soustrait à sa sujétion. En quoi, du reste, il déroge encore à la règle divine en vertu de laquelle sont institués les ordres des hommes, selon que l'un doit être sous l'autre ». — Qu'on remarque, au passage, cette grande doctrine de saint Thomas; et l'on y verra que l'excès du nivellement social n'est pas autre chose, au fond, qu'un insupportable orgueil en révolte contre Dieu et l'ordre établi par Lui.

L'*ad tertium* fait observer que « l'orgueil ne sort pas des ver-

tus comme d'une cause par soi, mais comme d'une cause accidentelle, en ce sens que l'homme prend occasion des vertus pour s'enorgueillir. Or, rien n'empêche que l'un des contraires soit cause de l'autre par mode de cause accidentelle; comme il est dit au livre VIII des *Physiques* (ch. I, n. 8; de S. Th., leç. 2). Aussi bien en est-il qui s'enorgueillissent de l'humilité elle-même ».

L'orgueil est un péché mortel de sa nature; car il consiste essentiellement dans l'insubordination à l'endroit de Dieu et de l'ordre établi par Lui. — Faut-il dire que ce péché d'orgueil soit le plus grave de tous les péchés? Saint Thomas va nous répondre à l'article suivant.

Article VI.

Si l'orgueil est le plus grave des péchés?

Trois objections veulent prouver que « l'orgueil n'est pas le plus grave des péchés ». — La première dit que « plus il est difficile d'éviter un péché, plus ce péché paraît être léger. Or, l'orgueil est tout ce qu'il y a de plus difficile à éviter; car, comme le dit saint Augustin dans sa Règle, *les autres péchés portent sur des œuvres mauvaises qu'ils font produire, tandis que l'orgueil se glisse dans les bonnes œuvres pour les faire périr*. Donc l'orgueil n'est pas le plus grave des péchés ». — La seconde objection fait observer que « *le mal plus grand s'oppose à un bien plus grand,* comme le dit Aristote, au livre VIII de l'*Éthique* (ch. x, n. 2; de S. Th., leç. 10). Or, l'humilité, à laquelle s'oppose l'orgueil, n'est pas la plus grande des vertus, comme il a été vu plus haut (q. 161, art. 5). Donc les vices qui sont opposés à des vertus plus grandes, comme l'infidélité, le désespoir, la haine de Dieu, l'homicide, et autres de ce genre, sont des péchés plus graves que l'orgueil ». — La troisième objection déclare qu' « un mal plus grand n'est point puni par un mal moindre. Or, l'orgueil est puni quelquefois par d'autres

péchés ; comme on le voit par l'Épître *aux Romains*, ch. I (v. 28), où il est dit que les philosophes, à cause de l'orgueil de leur cœur, *ont été livrés au sens réprouvé, de manière à faire les choses qui ne conviennent pas*. Donc l'orgueil n'est pas le plus grave des péchés ».

L'argument *sed contra* cite l'autorité de « la glose », qui, « sur ce texte du psaume (CXVIII, v. 51) : *Les orgueilleux ont agi sans mesure avec iniquité*, dit : *Le plus grand des péchés, dans l'homme, est l'orgueil* ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit que « dans le péché, on considère deux choses : la conversion vers un bien muable, laquelle est ce qu'il y a de matériel dans le péché ; et l'aversion du bien immuable, qui est ce qu'il y a de formel et qui complète la raison de péché. Du côté de la conversion », ou en raison de ce qu'il recherche, « l'orgueil n'a pas d'être le plus grand des péchés : car l'élévation, que l'orgueilleux recherche d'une façon indue, n'a pas, selon sa raison, la plus grande répugnance au bien de la vertu. Mais, du côté de l'aversion, l'orgueil a la gravité la plus grande. C'est qu'en effet, dans les autres péchés, l'homme se détourne de Dieu, ou par ignorance, ou par faiblesse, ou pour le désir de tout autre bien. L'orgueil, au contraire, se détourne de Dieu, parce qu'il ne veut pas être soumis à Dieu et à sa règle ». C'est là le motif formel de l'orgueil. Il n'existe qu'en raison de cela. « Aussi bien Boèce (ou plutôt Cassien, *des Institutions Cénobitiques*, liv. XII, ch. XVII), dit qu'*alors que les autres vices s'éloignent de Dieu, l'orgueil s'oppose à Dieu* » et se substitue à Lui, voulant en quelque sorte prendre sa place. « C'est pour cela aussi qu'il est spécialement dit par saint Jacques, ch. VI (v. 6), que *Dieu résiste aux superbes*. D'où il suit que se détourner de Dieu et de ses préceptes, qui est une conséquence dans les autres péchés, appartient de soi à l'orgueil, dont l'acte est le mépris de Dieu. Et parce que ce qui est par soi l'emporte toujours sur ce qui est par autre chose, il s'ensuit que l'orgueil est le plus grave des péchés selon son espèce : car il excède dans l'aversion, qui complète formellement le péché ». Les autres péchés se détournent et se séparent de Dieu, parce qu'ils poursuivent un

bien créé, incompatible avec la grâce de Dieu et son amour L'orgueil, lui, se détourne et se sépare de Dieu, allant directement contre Lui, pour prendre sa place ou la place de ceux qu'Il a Lui-même marqués. Son acte, comme vient de nous le répéter saint Thomas, consiste formellement dans le mépris de Dieu. Et c'est là ce qui fait son exceptionnelle gravité.

L'*ad primum* explique qu' « un péché peut être difficile à éviter pour une double raison. — Quelquefois, c'est en raison de la violence de l'attaque; telle la colère dont le mouvement impétueux attaque avec tant de violence. *Il est encore plus difficile de résister à la concupiscence*, en raison de ce qu'elle a de connaturel, comme il est dit au livre II de l'*Éthique* (ch. III, n. 10; de S. Th., leç. 3). Cette difficulté d'éviter le péché en diminue la gravité; car plus l'homme cède à un mouvement de tentation moindre, plus il pèche gravement, comme le dit saint Augustin (*Cité de Dieu*, liv. XIV, ch. XII, XV). — D'une autre manière, un péché est difficile à éviter, en raison de ce qu'il a de caché. C'est de cette manière que l'orgueil est difficile à éviter; car il prend occasion de se produire même dans les choses bonnes, comme il a été dit (art. 5, *ad 3um*). Aussi bien est-ce à dessein que saint Augustin dit qu'*il se glisse dans les bonnes œuvres;* et dans le psaume (CXXXIX, v. 6; CXLI, v. 4), il est dit : *Dans cette voie où je marchais, les superbes avaient pour moi caché leurs pièges*. C'est pour cela que le mouvement de l'orgueil arrivant à l'improviste n'a pas une très grande gravité, avant qu'il ne soit perçu par le jugement de la raison. Mais, après qu'il a été perçu par la raison, alors on l'évite facilement : soit par la considération de sa propre infirmité, selon cette parole de l'*Ecclésiastique*, ch. X (v. 9) : *Pourquoi ce qui n'est que terre et que cendre voudrait-il s'enorgueillir?* — soit aussi par la considération de la grandeur divine, selon cette parole du livre de Job, ch. XV (v. 13) : *Qu'est-ce donc que ton esprit s'enfle contre Dieu?* — soit aussi par l'imperfection des biens dont l'homme s'enorgueillit, selon cette parole d'Isaïe, ch. XL (v. 6) : *Toute chair est comme l'herbe; et toute sa gloire, comme la fleur des champs;* et, plus bas, ch. LXIV (v. 6) : *Telles qu'un vêtement souillé, voilà ce que sont toutes nos justices* ». —

On remarquera ce triple remède que nous donne ici saint Thomas contre l'orgueil; et comment le saint Docteur déclare qu'en l'appliquant il est facile de remédier à ce grand vice dès que la raison l'aperçoit.

L'*ad secundum* répond que « l'opposition du vice à la vertu se considère en raison de l'objet, qui se trouve du côté de la conversion. Et, de ce chef, l'orgueil n'a pas qu'il soit le plus grand des péchés; pas plus que l'humilité n'a d'être la plus grande des vertus. Mais, du côté de l'aversion, il est le plus grand, en tant qu'il donne aux autres leur gravité. Par cela même, en effet, le péché d'infidélité est rendu plus grave, s'il procède du mépris de l'orgueil, qu'il ne le serait s'il provenait de l'ignorance ou de la faiblesse. Et il en faut dire autant du désespoir, et des autres péchés du même genre ». — Outre leur gravité propre, ces péchés, qui sont de leur nature les plus graves, tirent une gravité nouvelle et qui constitue le degré suprême de la gravité pour eux, qu'ils procèdent du motif de l'orgueil : par où l'on voit manifestement que l'orgueil est le plus grave de tous les péchés.

L'*ad tertium* fait observer que « comme dans les syllogismes qui ramènent à l'impossible » ou à l'absurde, « quelquefois l'homme est convaincu par cela qu'il est conduit à un inconvénient ou à une impossibilité plus manifeste; de même aussi, pour convaincre l'orgueil des hommes, Dieu en punit certains en permettant qu'ils se jettent dans les péchés charnels, lesquels, bien qu'ils soient moindres, contiennent cependant une turpitude plus manifeste. Aussi bien saint Isidore dit, au livre du *Souverain Bien* (ou des *Sentences*, liv. II, ch. XXXVIII) : *L'orgueil est le pire de tous les vices : soit parce qu'il est celui des personnes haut placées et de premier rang; soit parce qu'il prend sa source dans les œuvres de justice et de vertu, et que sa faute est moins sentie. La luxure de la chair, au contraire, est sensible à tous, parce que tout de suite elle présente quelque chose de honteux. Et cependant, Dieu le permettant ainsi, bien que l'orgueil soit moindre, celui qui est tenu par l'orgueil et qui ne le sent pas tombe dans la luxure de la chair, afin qu'humilié par elle, sa confusion le relève.* Or, en cela encore se montre la gravité du péché

d'orgueil. Car de même qu'un sage médecin pour porter remède à un mal plus grand permet que le malade encoure un mal plus léger; pareillement aussi le péché d'orgueil apparaît plus grave de ce fait même que comme remède à ce péché Dieu permet que l'homme tombe et se jette en d'autres péchés ».

L'orgueil est le plus grand de tous les péchés; car ce qu'il y a de plus grave en tout péché, savoir le mépris de Dieu, peut n'être « dans les autres qu'un motif d'occasion, tandis que c'est toujours le motif essentiel de l'orgueil. On peut pécher, en effet, même dans l'ordre des péchés les plus graves, tels que l'infidélité, ou le désespoir, ou même la haine de Dieu, pour un motif de passion ou d'ignorance. Dans l'orgueil, au contraire, l'unique motif ou le motif essentiel et sans lequel l'orgueil ne serait pas, c'est le mépris de Dieu et de l'ordre fixé par Lui. — Devons-nous aller plus loin et dire encore que l'orgueil est le premier de tous les péchés dans la genèse même des péchés. C'est ce qu'il nous faut maintenant considérer; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article VII.

Si l'orgueil est le premier de tous les péchés?

Cinq objections veulent prouver que « l'orgueil n'est pas le premier de tous les péchés ». — La première arguë de ce que « le premier se retrouve en tout ce qui suit »; c'est ainsi que l'unité se retrouve en tous les nombres. « Or, tous les péchés n'impliquent pas l'orgueil; et tous non plus ne viennent pas de l'orgueil; car saint Augustin dit, au livre *de la Nature et de la Grâce* (ch. xx), que *beaucoup de choses se font d'une manière perverse, qui ne se font point par orgueil.* Donc l'orgueil n'est pas le premier de tous les péchés ». — La seconde objection est le texte de l'*Ecclésiastique*, ch. x (v. 14), où « il est dit que *le commencement de l'orgueil est l'apostasie à l'endroit de Dieu.* Donc l'apostasie à l'endroit de Dieu vient avant l'orgueil ». —

La troisième objection dit que « l'ordre des péchés paraît être selon l'ordre des vertus. Or, l'humilité n'est pas la première des vertus, mais plutôt la foi. Donc l'orgueil n'est pas le premier de tous les péchés ». — La quatrième objection cite un texte de la deuxième Épître *à Timothée*, ch. III (v. 13), où « il est dit : *Les hommes méchants et séducteurs progressent vers ce qui est pire;* et, par suite, il semble que le commencement de la malice humaine n'est point par le plus grand des péchés. Or, l'orgueil est le plus grand des péchés, ainsi qu'il a été dit (art. préc.). Donc il n'est point le premier péché ». — La cinquième objection déclare que « ce qui est feint et de pure apparence est postérieur à ce qui est vrai. Or, Aristote dit, au livre III de l'*Éthique* (ch. VII, n. 8; de S. Th., leç. 15), que *le superbe est une feinte de la force et de l'audace*. Donc le vice de l'audace est antérieur au vice de l'orgueil ».

L'argument *sed contra* oppose le texte fameux de l'*Ecclésiastique*, ch. X (v. 15), où « il est dit : *Le commencement de tout péché est l'orgueil* ».

Au corps de l'article, saint Thomas formule ce principe, que « ce qui est par soi est premier en tout genre. Or, il a été dit plus haut (art. préc.), que l'aversion de Dieu, qui achève formellement la raison de péché », en tout péché mortel, « appartient à l'orgueil par soi; et aux autres péchés, par voie de conséquence. Il s'ensuit que l'orgueil a raison de premier; et il est aussi le principe » ou la cause « de tous les péchés, comme il a été dit plus haut, quand il s'est agi des causes du péché (1ª-2ªᵉ, q. 84, art. 2), du côté de l'aversion, qui est ce qu'il y a de principal dans le péché ». Tout péché, quel que soit le motif ou l'objet qui le spécifie, consiste finalement dans une révolte contre Dieu, ou dans le fait de se soustraire à sa loi; et aboutit, par conséquent, dès qu'il a sa raison formelle de péché, si nous ne parlons que des péchés graves ou mortels, qui seuls à vrai dire sont des péchés au sens pur et simple, à ce qui est proprement et essentiellement la raison de l'orgueil, savoir : l'usurpation et l'insubordination à l'endroit de Dieu. Par où l'on voit qu'aucun autre péché n'aurait sa raison dernière de péché grave ou de révolte contre Dieu, s'il n'impliquait le

péché d'orgueil qui le précède et le cause dans sa partie la plus formelle.

L'*ad primum* explique que « l'orgueil est dit être le principe ou le commencement de tout péché, non en ce sens que chaque péché pris distinctement vienne de l'orgueil »; les péchés, même graves, peuvent avoir d'autres causes qui les amènent ou les font se produire : toutefois, même alors, ils n'ont leur raison formelle de péché grave ou de révolte contre Dieu que parce qu'ils impliquent l'orgueil, ainsi qu'il a été dit. D'ailleurs, même s'il n'est pas vrai que tous les péchés, pris individuellement, naissent de l'orgueil, il y a cependant que « chaque genre de péché est de nature à provenir de l'orgueil »; car il n'est pas un seul genre de péché dont l'orgueil ne puisse être la source.

L'*ad secundum* fait observer que « l'apostasie à l'endroit de Dieu est dite être le commencement de l'orgueil humain, non comme étant quelque autre péché distinct de l'orgueil, mais parce qu'elle en est la première partie. Il a été dit, en effet (art. 5), que l'orgueil regarde principalement la sujétion divine, qu'il méprise; et c'est par voie de conséquence, qu'il méprise de se soumettre à la créature en raison de Dieu ».

L'*ad tertium* déclare que « l'ordre n'a pas à être le même pour les vertus et pour les vices. Car le vice corrompt la vertu. Et ce qui est le premier dans l'ordre de la génération est le dernier dans l'ordre de la corruption ou de la disparition. Il suit de là que comme la foi est la première des vertus », dans l'ordre de la génération, « de même », dans l'ordre de la disparition de la vertu par le vice opposé, « l'infidélité sera le dernier des péchés, auquel l'homme est amené quelquefois par les autres péchés. Aussi bien, sur cette parole du psaume (CXXXVI, v. 7) : *Anéantissez-la, anéantissez-la jusqu'en ses fondements*, la glose dit que *le manque de foi vient par l'accumulation des vices* Et l'Apôtre dit, dans la première Épître à *Timothée*, ch. I (v. 19), que d'*aucuns, pour avoir renoncé à la bonne conscience, ont fait naufrage dans la foi* ».

L'*ad quartum* précise à nouveau que « l'orgueil est dit être le plus grave des péchés en raison de ce qui par soi convient au

péché et d'où se tire la gravité du péché. Et c'est pourquoi l'orgueil cause la gravité des autres péchés. Il arrive donc qu'avant l'orgueil peuvent être d'autres péchés plus légers, ceux qui, par exemple, se commettent par ignorance ou par faiblesse ». Et, sans doute, même alors, quand ces péchés vont jusqu'à la transgression de quelque précepte, devenant graves ou mortels, ils impliquent, comme nous l'avons dit, d'une certaine manière l'orgueil. Toutefois, ce n'est qu'une sorte d'orgueil demi-conscient, si l'on peut ainsi dire, en ce sens que le motif de l'orgueil n'entre pas comme motif qui porte à pécher. « Mais parmi les péchés graves », qui ne procèdent plus simplement de l'ignorance ou de la faiblesse, « le premier de tous est l'orgueil » : ici, l'orgueil n'est plus simplement au terme du mouvement peccamineux et comme une condition sous-jacente de ce qu'il y a de formel dans le péché; il est au commencement et dans l'ordre même des motifs qui portent à pécher et qui commandent le péché, étant une condition formelle dans cet ordre des motifs; aussi bien est-il dans ce cas « la cause par laquelle les autres péchés sont aggravés », comme il a été expliqué à l'article précédent. « Et parce que ce qui est premier à causer est aussi le dernier à se retirer » ou à cesser d'agir, « de là vient que sur ce mot du psaume (XVIII, v. 14) : *Je serai purifié du plus grand péché*, la glose dit : *savoir, le péché d'orgueil, qui est le dernier en ceux qui reviennent à Dieu et le premier en ceux qui s'éloignent de Lui* ».

L'*ad quintum* répond qu' « Aristote met l'orgueil dans le fait de simuler la force, non qu'il consiste seulement en cela; mais parce que l'homme pense surtout s'acquérir l'excellence auprès des autres hommes, s'il paraît audacieux ou fort ».

L'orgueil est le premier de tous les péchés C'est lui qui leur donne ce qui constitue leur raison formelle de révolte contre Dieu ou d'usurpation sur l'ordre établi par Lui. Sans l'orgueil, aucun péché n'arriverait à être ce qu'il est dans sa raison de péché. Et, à ce titre, nous pouvons et devons dire que l'orgueil est le premier de tous les péchés, les précédant tous et les causant tous; bien que le motif de l'orgueil ne soit pas

l'unique motif ni même, de soi, le premier motif qui porte à pécher et qu'au contraire d'autres puissent le précéder dans l'ordinaire de la vie parmi les hommes. — Il ne nous reste plus qu'un dernier point à examiner au sujet de l'orgueil; et c'est de savoir si nous devons le marquer comme vice capital. Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article VIII.

Si l'orgueil doit être donné comme vice capital?

Trois objections veulent prouver que « l'orgueil doit être marqué comme vice capital ». — La première en appelle à ce que « saint Isidore (sur *le Deutéronome*, ch. XVI) et aussi Cassien (*des Institutions Cénobitiques*, liv. V, ch. I; *Collations*, V, ch. II) énumèrent l'orgueil parmi les vices capitaux ». — La seconde objection dit que « l'orgueil paraît être une même chose avec la vaine gloire; car l'un et l'autre cherche l'excellence. Or, la vaine gloire est donnée comme un vice capital. Donc l'orgueil aussi doit être donné comme un vice capital ». — La troisième objection arguë d'un texte de « saint Augustin », qui « dit, au livre *de la Virginité* (ch. XXXI), que *l'orgueil engendre l'envie; et qu'il n'est jamais sans cette compagne*. Or, l'envie est assignée vice capital, comme il a été vu plus haut (q. 36, art. 4). Donc, à plus forte raison, l'orgueil ».

L'argument *sed contra* oppose l'autorité de « saint Grégoire », qui, « au livre XXXI de ses *Morales* (ch. XLV, ou XVII, ou XXXI), n'énumère pas l'orgueil parmi les vices capitaux ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « comme on le voit par ce qui a été dit plus haut (art. 2; art. 5, *ad 1um*), l'orgueil peut se considérer d'une double manière : en soi, ou selon qu'il est un péché spécial; ou, d'une façon générale, selon qu'il a une certaine influence universelle sur tous les péchés. Or, les péchés capitaux sont certains péchés spéciaux desquels sortent un grand nombre de genres de péchés. A cause de cela, quelques-uns, considérant l'orgueil selon qu'il

est un certain péché spécial, l'ont rangé parmi les autres vices capitaux. Mais saint Grégoire, considérant son influence universelle qu'il a sur tous les vices, comme il a été dit, ne l'a pas mis au nombre des autres vices capitaux, mais en a fait *le roi et le père de tous les vices*. Aussi bien saint Grégoire dit, au livre XXXI de *ses Morales* (endroit précité) : *L'orgueit lui-même roi de tous les vices, quand il s'est pleinement emparé du cœur qu'il a vaincu, le livre bientôt, pour être dévasté, aux sept principaux vices, comme à ses généraux, desquels vient la multitude de tous les vices* ».

« Et, par là, remarque saint Thomas, la *première objection* se trouve résolue ».

L'*ad secundum* déclare que « l'orgueil n'est pas la même chose que la vaine gloire; mais il en est la cause. C'est qu'en effet, l'orgueil recherche d'une façon désordonnée l'excellence; et la vaine gloire cherche la manifestation de l'excellence ». — On remarquera cette différence entre l'orgueil et la vaine gloire. La vaine gloire implique quelque chose de tout extérieur et qui par suite est plutôt vain ou frivole; tandis que l'orgueil se replie plutôt sur lui-même et a quelque chose de sombre ou de farouche.

L'*ad tertium* fait observer que « si l'envie, qui est un vice capital, vient de l'orgueil, il ne s'ensuit pas que l'orgueil lui-même soit un vice capital; mais qu'il est, au contraire, quelque chose qui est au-dessus des vices capitaux ».

L'orgueil occupe une place à part dans l'ordre des péchés. Il l'emporte sur tous en gravité et en influence perverse. Aucun péché grave n'a sa raison de péché mortel, qu'il n'implique et ne présuppose l'orgueil. Quelque graves que soient les autres péchés pris en eux-mêmes ou selon leurs raisons spéciales, ils tirent une gravité nouvelle et qui l'emporte sur toutes les autres, du fait que le motif de l'orgueil devient leur propre motif. D'autre part, bien que tous les péchés ne proviennent pas de ce motif de l'orgueil pris en lui-même et considéré expressément, il n'en est aucun qui ne puisse être causé par lui. Aussi bien n'est-ce pas même au nombre des vices ou des péchés

capitaux qu'il faut ranger l'orgueil. Il leur est encore supérieur et il l'emporte sur eux tous. Son rôle et son titre ne se définissent que par ces mots : le roi et le père de tous les vices. — Mais, précisément, à l'occasion du péché de l'orgueil considéré en lui-même, « nous devons traiter du péché du premier homme, qui », nous le verrons, « fut produit par l'orgueil. Et, à ce sujet, nous traiterons : premièrement, de ce péché du premier homme; secondement, de sa peine; troisièmement, de la tentation qui induisit l'homme à pécher ». — Le premier point va faire l'objet de la question suivante.

QUESTION CLXIII

DU PÉCHÉ DU PREMIER HOMME

Cette question comprend quatre articles :

1° Si le premier péché de l'homme fut l'orgueil?
2° Ce que le premier homme rechercha en péchant?
3° Si son péché a été plus grave que tous les autres péchés?
4° Quel est celui qui a le plus péché, de l'homme ou de la femme?

Article Premier.

Si l'orgueil fut le péché du premier homme?

Quatre objections veulent prouver que « l'orgueil ne fut pas le péché du premier homme ». — La première arguë du mot de « l'Apôtre », qui « dit, *aux Romains*, ch. v (v. 19), que *par la désobéissance d'un seul homme, beaucoup ont été constitués pécheurs*. Or, c'est le péché du premier homme qui a fait qu'un grand nombre ont été constitués pécheurs par le péché originel. Donc c'est la désobéissance qui fut le péché du premier homme; et non l'orgueil ». — La seconde objection en appelle à « saint Ambroise », qui « dit, *sur saint Luc* (ch vi, v. 3), que le démon tenta le Christ dans l'ordre même où il fit tomber le premier homme. Or, le Christ a été tenté d'abord de gourmandise, comme on le voit par saint Matthieu, ch. iv (v. 3), alors qu'il lui fut dit : *Si tu es le Fils de Dieu, dis que ces pierres deviennent des pains*. Donc le premier péché du premier homme ne fut pas l'orgueil, mais la gourmandise ». — La troisième objection fait remarquer que « l'homme pécha à la suggestion du démon. Or, le démon tenta l'homme en lui promettant la science, comme on le voit dans la *Genèse*, ch. iii (v. 5). Donc le premier désordre de l'homme fut dans le désir

de la science; ce qui appartient à la curiosité. Et, par conséquent, la curiosité fut le premier péché; non l'orgueil ». — La quatrième objection cite un texte de « la glose », qui, « sur cette parole de la première Épître *à Timothée*, ch. II (v. 14) : *C'est la femme, qui, séduite, est tombée dans la transgression*, dit : *L'Apôtre a appelé proprement séduction ce qui fit que la chose qui était suggérée, alors qu'elle était fausse, fut tenue pour vraie; c'est-à-dire que Dieu leur avait défendu de toucher à cet arbre, parce qu'Il savait que s'ils y touchaient ils seraient comme des dieux; comme s'Il leur avait envié la divinité, Lui qui les avait faits hommes.* Or, croire cela appartient à l'infidélité. Donc le premier péché de l'homme fut l'infidélité; et non pas l'orgueil ».

L'argument *sed contra* s'appuie sur le texte de l'*Ecclésiastique*, ch. X (v. 15), où « il est dit : *Le commencement de tout péché est l'orgueil.* Or, le péché du premier homme est le commencement de tout péché », parmi les hommes, « selon cette parole de l'Épître *aux Romains*, ch. V (v. 12) : *Par un seul homme le péché est entré en ce monde.* Donc le premier péché de l'homme fut l'orgueil ».

Au corps de l'article, saint Thomas fait d'abord cette remarque, très importante ici, que « pour un même péché, des mouvements nombreux peuvent concourir; et parmi eux, celui-là a la raison de premier péché, dans lequel d'abord le désordre se trouve. Or, poursuit le saint Docteur, il est manifeste que le désordre se trouve d'abord dans le mouvement intérieur de l'âme, avant d'être dans l'acte extérieur du corps; parce que, comme le dit saint Augustin, au livre I de *la Cité de Dieu* (ch. XVIII), *la sainteté du corps ne se perd pas tant que demeure la sainteté de l'âme.* De même, parmi les mouvements intérieurs, la partie affective ou l'appétit se meut vers la fin avant de se mouvoir vers ce qui est recherché pour la fin et en raison de la fin. Il s'ensuit que le premier péché de l'homme se trouva là où put être le premier désir d'une fin désordonnée. D'autre part, l'homme se trouvait ainsi constitué, dans l'état d'innocence, qu'il n'y avait aucune révolte de la chair à l'endroit de l'esprit. Par conséquent, le premier désordre de la partie affec-

tive dans l'homme ne put pas être en ce qu'il aurait recherché quelque bien sensible vers lequel se porte la concupiscence de la chair contre l'ordre de la raison. Il demeure donc que le premier désordre de la partie affective dans l'homme fut en ce qu'il rechercha quelque bien spirituel d'une façon désordonnée. Et parce qu'il ne l'aurait pas recherché d'une façon désordonnée, s'il l'eût voulu selon la mesure fixée pour lui par la règle divine, c'est donc que son premier péché fut en ce qu'il rechercha quelque bien spirituel au-dessus de sa mesure; chose qui appartient à l'orgueil. D'où il suit manifestement que le premier péché de l'homme fut l'orgueil ».

L'*ad primum* répond que « le fait de ne pas obéir au précepte divin ne fut pas voulu par lui-même de la part de l'homme; car ceci ne pouvait arriver qu'en présupposant un désordre dans la volonté. Il demeure donc que l'homme ne voulut cela que pour autre chose ou en raison d'autre chose. Or, la première chose qu'il voulut d'une façon désordonnée fut sa propre excellence. Et, par conséquent, la désobéissance fut causée en lui par l'orgueil. C'est ce que dit saint Augustin, *à Orose* (cf. *Dialogue des Soixante-cinq Questions*, q. IV, parmi les œuvres de S. Augustin), que l'*homme élevé par l'orgueil, obéit à la suggestion du démon, et méprisa le précepte de Dieu* ». — Dieu avait donné un précepte à l'homme. Ce précepte portait sur le fait de ne pas manger du fruit de tel arbre. Transgresser le précepte pour le fait même de le transgresser ne pouvait être chose voulue de l'homme. Il fallait qu'il eût un motif. Et ce motif ne put être que celui de l'orgueil, c'est-à-dire l'amour de sa propre excellence, voulant être quelque chose de plus que ce que Dieu l'avait fait.

L'*ad secundum* accorde que « dans le péché des premiers parents, la gourmandise aussi eut sa place; car il est dit dans la *Genèse*, ch. III (v. 6) : *La femme vit que le fruit de l'arbre était bon à manger, et beau à voir, et d'un aspect agréable; et elle le mangea.* Toutefois, ce ne fut pas la bonté elle-même ou la beauté du fruit qui fut le premier motif qui porta la femme à pécher; mais plutôt la suggestion du démon, qui dit (v. 5) : *Vos yeux s'ouvriront et vous serez comme des dieux* ». Si la,

femme ne s'était d'abord arrêtée à ces paroles et à ce qu'elles promettaient, le fruit défendu n'aurait pas eu pour elle l'attrait dont parle la *Genèse*. « Or, en désirant ce que le démon lui promettait, la femme encourut le péché d'orgueil. Et c'est pourquoi le péché de la gourmandise découla du péché d'orgueil »

L'*ad tertium* déclare que « le désir de la science fut causé dans les premiers parents, par l'amour désordonné de la propre excellence. Aussi bien, dans les paroles du serpent, il est mis d'abord : *Vous serez comme des dieux;* et puis, il est ajouté : *Sachant le bien et le mal* ». La science n'était qu'un moyen. Ce qui était cherché premièrement et par soi, c'était la propre excellence.

L'*ad quartum* fait observer que « comme saint Augustin le dit, au livre XI du *Commentaire littéral de la Genèse* (ch. xxx), *la femme n'eût pas cru que Dieu les avait empêchés de toucher à une chose bonne et utile, si déja ne se fût trouvé dans son cœur l'amour de son propre pouvoir et une certaine présomption orgueilleuse d'elle-même.* Ceci toutefois ne doit pas s'entendre comme si l'orgueil avait précédé la suggestion du serpent; mais parce que tout de suite après la suggestion du serpent, l'élévation de l'orgueil envahit le cœur de la femme, d'où il s'ensuivit qu'elle crut être vrai ce que le démon disait ». — L'infidélité, ou le péché contre la foi, fut donc précédé, lui aussi, par le péché d'orgueil.

Le péché du premier homme fut un péché d'orgueil. Non pas qu'il n'ait péché que par orgueil dans ce premier péché; mais parce que de tous les mouvements désordonnés ou peccamineux qui se trouvèrent dans son acte, le premier fut le mouvement de l'orgueil, ou la recherche de sa propre excellence, en voulant sortir des limites que Dieu lui avait fixées. — Mais cette excellence désordonnée que l'homme voulut et qui constitue ce qu'il y eut de tout premier dans son péché, quelle fut-elle? Qu'est-ce donc qu'il rechercha ainsi et qu'il voulut pour lui-même, usurpant sur les droits de Dieu? Devons-nous dire que ce fut la divine ressemblance; c'est-à-dire qu'il

voulut être semblable à Dieu? Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article II.

Si l'orgueil de l'homme fut en ce qu'il rechercha la divine ressemblance?

Trois objections veulent prouver que « l'orgueil du premier homme ne fut pas en ce qu'il rechercha la divine ressemblance ». — La première dit que « nul ne pèche en recherchant ce qui lui convient selon sa nature. Or, la ressemblance de Dieu convient à l'homme selon sa nature. Il est dit, en effet, dans la *Genèse*, ch. I (v. 26) : *Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance*. Donc l'homme ne pécha point en recherchant la divine ressemblance ». — La seconde objection remarque qu' « en cela, le premier homme paraît avoir recherché la divine ressemblance, qu'il jouirait de la science du bien et du mal ; car c'est cela que le démon lui suggérait : *Vous serez comme des dieux, sachant le bien et le mal* (*Genèse*, ch. III, v. 5). Or, le désir de la science est naturel à l'homme ; selon cette parole d'Aristote, au commencement de la *Métaphysique* (liv. I, ch. I, n. I ; de S. Th., leç. I) : *Tous les hommes désirent naturellement savoir*. Donc l'homme ne pècha point en recherchant la divine ressemblance ». — La troisième objection déclare qu' « aucun homme sage ne choisit ce qui est impossible. Or, le premier homme était doué de sagesse ; selon cette parole de l'*Ecclésiastique*, ch. XVII (v. 5) : *Il les remplit de la science de l'intelligence*. Puis donc que tout péché consiste dans la recherche délibérée, qui est l'élection, il semble que le premier homme n'aura point péché en recherchant quelque chose d'impossible. D'autre part, il est impossible que l'homme soit semblable à Dieu ; selon cette parole de l'*Exode*, ch. XV (v. II) : *Qui donc est semblable à vous, parmi les forts, ô Seigneur?* Donc le premier homme ne pécha point en recherchant la divine ressemblance ».

L'argument *sed contra* oppose que « sur cette parole du

psaume (LXVIII, v. 5) : *Ce que je n'avais pas dérobé, il fallait que je le rende*, saint Augustin dit (dans la glose) : Adam et Ève voulurent dérober la divinité ; et ils perdirent la félicité ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit qu' « il est une double similitude ou ressemblance. — L'une, qui aboutit à l'égalité parfaite. Cette ressemblance à Dieu, les premiers parents ne la recherchèrent point ; car une telle ressemblance à Dieu ne vient pas à l'esprit, surtout de celui qui est sage. — Mais il est une autre ressemblance ou similitude, qui consiste dans l'imitation, selon qu'il est possible à la créature d'imiter Dieu : pour autant qu'elle veut participer quelque chose de la similitude ou ressemblance divine, selon son mode ou sa mesure. Aussi bien saint Denys dit, au livre IX des *Noms Divins* (de S. Th., leç. 3) : *Les mêmes choses sont semblables à Dieu et dissemblables : semblables, selon qu'elles arrivent à l'imiter ; dissemblables, selon que les choses causées ont moins que n'a la cause.* Or, tout bien qui existe dans la créature est une certaine ressemblance participée du premier bien. Il s'ensuit que par cela même que l'homme recherche un bien spirituel au-dessus de sa mesure, comme il a été dit (art. préc.), il recherche la divine ressemblance d'une manière désordonnée. — Toutefois, il faut considérer que le désir ou la recherche porte sur une chose que l'on n'a pas. Or, le bien spirituel, selon lequel la créature raisonnable participe la divine ressemblance, peut se prendre en raison de trois choses. — D'abord, selon l'être même de nature. Cette ressemblance fut imprimée dans l'homme dès le principe de sa création ; car il est dit de lui, dans la *Genèse*, ch. I (v. 26, 27), que *Dieu le fit à son image et à sa ressemblance* ; elle fut aussi imprimée dans l'ange ; car il est dit de lui, dans Ezéchiel, ch. XXVIII (v. 12) : *Toi, le sceau de sa ressemblance.* — Secondement, quant à la connaissance. Et cette ressemblance encore, l'ange la reçut dans sa création ; aussi bien dans le texte précité, après qu'il avait été dit : *Toi, le sceau de sa ressemblance*, il est ajouté tout de suite : *plein de sagesse.* Mais le premier homme, dans sa création, n'avait pas encore atteint cette ressemblance d'une façon actuelle, mais seulement en puissance » : en ce sens que

sa nature ne comportait pas, comme la nature de l'ange, qu'il eût, dès le début de son être, tout ce qu'il lui était possible d'avoir, dans l'ordre même où il était, en fait de connaissance : il était dans sa nature de devoir s'y perfectionner, à mesure que sa vie se développerait. — « Troisièmement, quant à la puissance d'agir » ou quant aux actes qui pouvaient être produits. « Cette similitude ou ressemblance, ni l'ange ni l'homme ne l'avaient obtenue au commencement de leur création ; car il restait à l'un et à l'autre quelque chose à faire ou quelque acte à accomplir par lequel ils parviendraient à la béatitude. — Il suit de là que si l'un et l'autre, savoir le démon et le premier homme, ont recherché d'une façon désordonnée la divine ressemblance, aucun d'eux ne pécha en recherchant la similitude ou la ressemblance de nature. Mais le premier homme pécha principalement en recherchant la ressemblance ou la similitude de Dieu quant à *la science du bien et du mal*, comme le démon le lui suggéra : en ce sens que par la vertu de sa propre nature il se déterminât à soi-même ce qu'il est bon ou ce qu'il est mal de faire », « afin que, comme Dieu, par la lumière de sa nature, régit toutes choses, de même l'homme par la lumière de sa nature, sans le secours d'une lumière extérieure, pût se régir lui-même en toutes les autres choses », ainsi que l'explique saint Thomas dans le Commentaire sur les *Sentences*, liv. II, dist. XXII, q. I, art. 2, *ad* 2um ; « ou encore, ajoute ici saint Thomas, en ce sens que par lui-même il connût à l'avance ce qui devait lui arriver de bon ou de mauvais. Et, secondairement, il pécha en recherchant la ressemblance ou la similitude de Dieu quant à sa propre puissance d'agir, en ce sens qu'il pût agir par la vertu de sa propre nature à l'effet d'obtenir la béatitude ; d'où saint Augustin dit, dans le livre XI du *Commentaire littéral de la Genèse* (ch. XXX), qu'*à l'esprit ou au cœur de la femme s'attacha l'amour de sa propre puissance*. — Le démon, lui, pécha en recherchant la ressemblance ou la similitude de Dieu, quant à la puissance d'agir ; ce qui a fait dire à saint Augustin, dans le livre de *la Vraie Religion* (ch. XIII), qu'*il voulut jouir de sa puissance plutôt que de celle de Dieu* » : il

voulut se suffire, par son action, à l'effet d'être heureux, comme Dieu Lui-même se suffit. — Toutefois, l'un et l'autre voulut, en quelque manière, s'égaler à Dieu, en ce sens que l'un et l'autre voulut s'appuyer sur soi, en méprisant l'ordre de la règle divine ». — On aura remarqué le surcroît de lumière que cet article projette sur le péché de l'ange, en même temps qu'il éclaire si excellemment le péché du premier homme.

L'*ad primum* répond que « cette objection procède de la similitude de nature ; et ce n'est pas de la recherche ou du désir de cette similitude, en effet, que l'homme pécha, ainsi qu'il a été dit » (au corps de l'article).

L'*ad secundum* accorde que « rechercher la ressemblance ou la similitude de Dieu, d'une façon absolue, quant à la science, n'est pas un péché. Mais rechercher cette similitude ou ressemblance, d'une façon désordonnée, c'est-à-dire au-dessus de sa mesure, c'est cela qui est un péché. Aussi bien, sur cette parole du psaume (LXX, v. 19) : *O Dieu, qui sera semblable à vous ?* saint Augustin dit (dans la glose) : *Celui qui, par lui-même, veut être Dieu, veut être semblable à Dieu d'une manière perverse : comme le démon, qui ne voulut pas demeurer sous Lui ; et l'homme, qui ne voulut pas, comme serviteur, garder ses préceptes* ».

L'*ad tertium* dit que « l'objection procède de la similitude ou ressemblance d'égalité parfaite et absolue ».

Les explications si lumineuses de saint Thomas, dans l'article que nous venons de lire, nous montrent que le péché de l'ange et le péché du premier homme furent essentiellement un péché de naturalisme : ils ne voulurent pas rester dans l'ordre que Dieu leur avait fixé ; et qui était d'attendre ou de recevoir de Lui : l'homme, sa science et son action en vue de son bonheur à conquérir ; l'ange, cette action aussi en vue de son bonheur. L'un et l'autre voulurent se suffire, comme Dieu se suffit, ou trouver dans leur nature propre le bonheur que Dieu trouve dans la sienne. Tel fut leur péché d'orgueil. Il est aisé de voir que c'est précisément celui du monde

moderne révolté contre Dieu et son Église. C'est, proprement, le grand péché du laïcisme. — Après avoir fixé la nature du péché d'orgueil qui fut celui du premier homme, saint Thomas se demande si ce péché l'emporte en gravité sur tous les autres péchés commis dans la suite parmi les hommes. Il va nous répondre à l'article qui suit.

Article III.

Si le péché des premiers parents fut plus grave que les autres ?

Trois objections veulent prouver que « le péché des premiers parents fut plus grave que les autres ». — La première est un texte de « saint Augustin », qui « dit, au livre XIV de *la Cité de Dieu* (ch. xv) : *Il y eut une grande iniquité à pécher, où il y avait tant de facilité à ne pas pécher.* Or, les premiers parents eurent la plus grande facilité à ne pas pécher ; car ils n'avaient rien en eux-mêmes qui les portât à pécher. Donc le péché des premiers parents fut plus grave que les autres ». — La seconde objection dit que « la peine est proportionnée à la faute. Or, le péché des premiers parents a été puni de la peine la plus grave ; car, *c'est par lui que la mort a fait son entrée dans le monde*, comme l'Apôtre le dit, *aux Romains*, ch. v (v. 12). Donc ce péché a été plus grave que les autres péchés ». — La troisième objection fait observer que « ce qui est premier en n'importe quel genre semble être ce qu'il y a de plus grand dans ce genre-là, comme il est dit au livre II des *Métaphysiques* (de S. Th., leç. 2 ; — Did., liv. Ⅰᵉ, ch. 1, n. 5). Or, le péché des premiers parents a été le premier parmi les autres péchés des hommes. Donc il a été le plus grand ».

L'argument *sed contra* cite un texte d' « Origène », qui dit (*Peri Archon*, liv. I, ch. III) : *Je ne pense pas que quelqu'un de ceux qui se sont trouvés à un degré suprême et parfait, l'abandonne subitement et tombe ; mais il faut qu'il défaille peu à peu et successivement.* Or, les premiers parents se trouvaient au degré

suprême et parfait. Donc leur premier péché ne fut pas le plus grand de tous les péchés ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond qu' « on peut distinguer une double gravité dans le péché : l'une, qui se tire de l'espèce même du péché, auquel sens nous disons que l'adultère est un péché plus grave que la simple fornication ; l'autre, qui se prend en raison de quelque circonstance de lieu, ou de personne, ou de temps. La première gravité est plus essentielle au péché et l'emporte sur l'autre. Aussi bien est-ce selon elle qu'un péché est dit grave plutôt que selon la seconde. — Nous disons donc que le péché du premier homme ne fut pas le plus grave de tous les péchés commis parmi les hommes, selon l'espèce du péché. Bien qu'en effet l'orgueil, selon son espèce, ait une certaine excellence » ou un certain excès de gravité « parmi les autres péchés, toutefois », il y a des degrés dans l'orgueil lui-même ; et, par exemple, « l'orgueil dont quelqu'un nie Dieu ou le blasphème, est plus grand que l'orgueil dont quelqu'un recherche d'une façon désordonnée la divine ressemblance, comme fut l'orgueil des premiers parents, ainsi qu'il a été dit (art. préc.). Mais, selon la condition des personnes qui pèchent, ce péché eut la plus grande gravité, en raison de la perfection de leur état. Et c'est pourquoi il faut dire que ce péché fut en un sens ou d'une certaine manière le plus grand, mais non d'une façon pure et simple ».

L'*ad primum* fait observer que « l'objection procède de la gravité du péché qui se tire de la circonstance de la personne qui pèche ».

L'*ad secundum* déclare que « la grandeur de la peine qui a suivi ce péché ne lui correspond pas selon la grandeur de sa propre espèce, mais en tant qu'il fut le premier ; parce que du fait de ce péché se trouve interrompue l'innocence du premier état, laquelle étant enlevée toute la nature humaine s'est trouvée désordonnée ». — Nous ne saurions trop remarquer cette réponse de saint Thomas. Elle est la confirmation éclatante de tout ce que nous avons dit plus haut sur la vraie nature du péché originel et sur le vrai sens des blessures de

la nature humaine qui en ont été la suite. Nous voyons, par cette réponse de saint Thomas, que le péché du premier homme eut les effets que nous savons, uniquement parce qu'il fut le premier, interrompant l'innocence du premier état, en la personne du père, lequel désormais ne pouvait plus que transmettre une nature déchue ou désordonnée eu égard à son premier état.

L'*ad tertium* explique le fameux adage que citait l'objection. « Ce n'est que dans les choses qui sont de soi ordonnées entre elles, qu'il faut que le premier soit le plus grand. Or, cet ordre n'est pas celui qui se trouve dans les péchés, où ce n'est qu'accidentellement que l'un vient après l'autre. Et donc il ne s'ensuit pas que le premier péché ait été le plus grand ».

Le péché des premiers parents, à le considérer en lui-même ou selon sa raison propre, ne fut pas le plus grave de tous les péchés; car, même dans l'ordre de l'orgueil, il est des péchés qui ont une malice plus grande : tel celui de l'orgueilleux qui va jusqu'à nier Dieu ou à proférer contre Lui des blasphèmes. Mais, à considérer l'état de perfection où étaient nos premiers parents, le fait d'avoir péché dans cet état constitue une circonstance qui place leur péché au-dessus de tous les autres péchés. — Dans un dernier article, saint Thomas se demande quel est celui des deux, d'Adam ou d'Ève, qui a le plus gravement péché. Sa réponse achèvera de préciser la nature du péché d'orgueil qui a été déjà défini dès le premier article.

Article IV

Si le péché d'Adam fut plus grave que le péché d'Ève?

Trois objections veulent prouver que « le péché d'Adam fut plus grave que le péché d'Ève ». — La première argue de ce qu' « il est dit, dans la première Épître à *Timothée*, ch. II (v. 14), qu'*Adam ne fut pas séduit, mais ce fut Ève qui fut séduite lors de la prévarication*; par où il semble que le péché

de la femme provint de l'ignorance; et celui de l'homme, d'une science certaine. Or, ce dernier est plus grave; selon cette parole, marquée en saint Luc, ch. XII (v. 47, 48) : *Le serviteur qui a connu la volonté de son maître et qui n'a pas agi selon cette volonté sera frappé d'un grand nombre de coups*; *mais celui qui ne l'ayant pas connue a fait des choses qui sont dignes de châtiment ne recevra qu'un petit nombre de coups.* Donc Adam pécha d'un péché plus grave ». — La seconde objection est un texte de « saint Augustin », qui « dit, au livre *des Dix Cordes* (ch. III) : *Si l'homme est la tête, il doit vivre mieux et précéder la femme en toutes ses actions, de telle sorte que celle-ci n'ait qu'à l'imiter.* Or, celui qui doit mieux faire, s'il pèche, pèche plus gravement. Donc Adam pécha plus gravement qu'Ève ne le fit ». — La troisième objection fait observer que « le péché contre le Saint-Esprit paraît être le plus grave. Or, Adam semble avoir péché contre le Saint-Esprit; car il pécha en comptant sur la divine miséricorde, ce qui est le péché de présomption. Donc il semble qu'Adam pécha d'un péché plus grave qu'Ève ne le fit ».

L'argument *sed contra* dit que « la peine répond à la faute. Or, la femme fut punie plus gravement que l'homme, comme on le voit dans la *Genèse*, ch. III (v. 16 et suiv.). Donc elle pécha plus gravement que l'homme ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle que « comme il a été dit (art. préc.), la gravité du péché se considère plutôt selon l'espèce du péché, que selon la circonstance de la personne. Nous dirons donc que si nous considérons la condition des deux personnes, savoir de l'homme et de la femme, le péché de l'homme fut plus grave; parce qu'il était plus parfait que la femme. Quant au genre du péché, le péché de tous deux fut égal; car ce fut, des deux côtés, le péché de l'orgueil. Aussi bien saint Augustin dit, au livre XI du *Commentaire littéral de la Genèse* (ch. XXXV), que la femme excuse son péché en un sexe inégal mais avec un semblable orgueil. Ce fut quant à l'espèce de ce péché d'orgueil, que la femme pécha plus gravement que l'homme, pour une triple raison. — D'abord, parce que la femme s'éleva plus que l'homme. La

femme crut, en effet, être vrai ce que le serpent lui dit, savoir que Dieu leur avait défendu de manger du fruit de l'arbre, de peur qu'ils ne parvînssent à lui ressembler; et, par suite, en voulant atteindre la similitude divine par la manducation du fruit défendu, son orgueil s'éleva jusqu'à vouloir obtenir quelque chose contre la volonté de Dieu. L'homme ne crut pas que cela fût vrai. Aussi bien ne voulut-il pas obtenir la divine similitude contre la volonté de Dieu; mais son orgueil consista à vouloir l'obtenir par lui-même. — La seconde raison est que la femme non seulement commit le péché elle-même, mais elle suggéra le péché à l'homme. Aussi bien elle pécha et contre Dieu et contre le prochain. — La troisième raison est que le péché de l'homme se trouve diminué en ce qu'il consentit au péché *par une certaine bienveillance d'amitié, qui fait que souvent on offense Dieu pour ne pas se faire un ennemi de son ami; chose qu'il n'aurait pas dû faire, comme le montre la sentence divine,* ainsi que saint Augustin le dit (livre précité, ch. XXII). — Et par là on voit que le péché de la femme fut plus grave que celui de l'homme ».

L'*ad primum* déclare que « cette séduction de la femme fut la suite du mouvement d'orgueil qui avait précédé. Et voilà pourquoi une telle ignorance n'excuse pas son péché, mais l'aggrave : en ce sens que par ignorance elle s'éleva à un plus grand orgueil ». — Cette réponse complète et explique la première des trois raisons données au corps de l'article. Elle-même se trouve éclairée d'une réponse analogue, qu'il importe de reproduire ici et que nous lisons dans les *Questions disputées, de la Vérité*, q. 18, art. 6, *ad* 5um. — L'objection était celle-ci : — « La femme, en entendant la promesse du serpent, espéra pouvoir l'obtenir; sans quoi c'eût été une folie de la désirer, et cependant, avant le péché, il n'y eut point de folie dans la femme. Or, nul n'espère obtenir ce qu'il tient pour impossible. Puis donc que la chose que promettait le démon était impossible, il semble que la femme, croyant cela, avant son péché, fut trompée ». D'où il suivrait que l'homme était susceptible d'erreur, même dans l'état d'innocence; contrairement à ce que nous avons établi dans la Première Partie.

q. 94, art. 4. — Saint Thomas répond : « La femme espéra qu'elle pourrait avoir d'une certaine manière ce que le serpent lui promettait, et elle crut que cela était possible d'une certaine manière; et en cela elle fut séduite ou trompée, selon que le dit saint Paul dans la première épître *à Timothée*, ch. II (v. 14). Mais cette séduction fut précédée d'un certain mouvement d'orgueil par lequel elle désira d'une façon désordonnée sa propre excellence qu'elle conçut tout de suite en entendant les paroles du serpent, comme il arrive souvent que les hommes en entendant certaines paroles flatteuses s'élèvent au-dessus d'eux-mêmes. Ce premier mouvement d'orgueil qui précéda la séduction, porta sur sa propre excellence en général, et ce fut le premier péché; ce premier péché fut suivi de la séduction, qui lui fit croire que ce que le serpent disait était vrai » : et en cela, il y eut erreur; mais l'erreur, on le voit, avait été précédée du premier péché d'orgueil, qui déja avait fait perdre la grâce. « La séduction elle-même fut suivie d'un second mouvement d'orgueil, par lequel la femme désira déterminément cette excellence que le démon lui promettait » et qui consistait à vouloir obtenir la divine similitude contrairement à la volonté de Dieu. — C'est ce second mouvement d'orgueil, dans la femme, qui fit que son péché fut plus grand que celui d'Adam. Adam, en effet, n'eut que le premier mouvement d'orgueil; ou, du moins, son mouvement d'orgueil ne fut point avec un mélange d'erreur dans son esprit : il ne pécha que par faiblesse pour sa femme, non pour avoir été trompé comme elle.

L'*ad secundum* fait observer que « cette objection procède de la circonstance de la condition de la personne; en raison de laquelle le péché de l'homme fut plus grave sous un certain rapport ».

L'*ad tertium* répond que « l'homme ne compta pas sur la divine miséricorde jusqu'à mépriser la divine justice, ce qui constitue le péché contre le Saint-Esprit; mais, parce que, selon que le dit saint Augustin, au livre XI du *Commentaire littéral de la Genèse* (ou plutôt dans *la Cité de Dieu*, livre XIV, ch. XI), *n'ayant pas éprouvé la sévérité divine, il crut ce péché*

véniel, c'est-à-dire facilement pardonnable ». — Et voilà donc la grande différence entre Adam et Ève, dans le péché : Ève crut qu'elle aurait quelque chose contrairement à la volonté de Dieu ; Adam se persuada que même en transgressant l'ordre divin, il ne lui arriverait aucun mal ; et il voulut faire l'expérience de ce qu'il pouvait être sans rester dans l'ordre que Dieu lui avait marqué.

Après avoir étudié en lui-même le péché des premiers parents, qui fut un péché d'orgueil, saint Thomas nous invite à « considérer la peine de ce premier péché ». Ce va être l'objet de la question suivante.

QUESTION CLXIV

DE LA PEINE DU PREMIER PÉCHÉ

Cette question comprend deux articles.

1° De la mort, qui est la peine commune.
2° Des autres peines particulières qui sont assignées dans la *Genèse*.

Article Premier.

Si la mort est la peine du péché des premiers parents?

Nous avons ici huit objections. Elles veulent prouver que « la mort n'est point la peine du péché des premiers parents ». — La première déclare que « ce qui est naturel à l'homme ne peut pas être dit la peine du péché; parce que le péché ne perfectionne pas la nature, mais la vicie. Or, la mort est naturelle à l'homme : cela ressort de ce que son corps est composé d'éléments contraires, et aussi de ce que le mot *mortel* est mis dans la définition de l'homme (cf. Aristote, *Second livre des Analytiques*, liv. II, ch. v, n. 6; de S. Th., leç. 4). Donc la mort n'est pas la peine du péché des premiers parents ». — La seconde objection fait observer que « la mort et les autres défauts corporels se trouvent semblablement dans l'homme comme aussi dans les autres animaux; selon cette parole de l'*Ecclésiaste*, ch. III (v. 19) : *Il est une même fin pour l'homme et pour les animaux; et la condition est la même pour eux*. Or, dans les animaux sans raison la mort n'est point la peine du péché. Donc elle ne l'est pas non plus dans les hommes ». — La troisième objection remarque que « le péché des premiers parents fut le péché de personnes spéciales. Or, la mort se retrouve dans toute la nature humaine. Donc il ne semble pas qu'elle soit la peine du péché des premiers parents ». — La quatrième

objection dit que « tous viennent également des premiers parents. Si donc la mort était la peine du péché des premiers parents, il s'ensuivrait que tous les hommes souffriraient la mort de la même manière. Chose qui est manifestement fausse : car les uns meurent plutôt que les autres, et aussi il en est qui meurent d'une mort plus pénible. Donc la mort n'est point la peine du premier péché ». — La cinquième objection rappelle que « le mal de la peine vient de Dieu, comme il a été vu plus haut (q. 19, art. 1, *ad 3um*; I p., q. 48, art. 6; q. 49, art. 2). Or, la mort ne semble pas venir de Dieu. Il est dit, en effet, au livre de la *Sagesse*, ch. 1 (v. 13), que *Dieu n'a point fait la mort*. Donc la mort n'est point la peine du premier péché ». — La sixième objection arguë de ce que « les peines ne semblent pas être méritoires; car le mérite est contenu sous le bien, tandis que la peine est contenue sous le mal. Or, la mort quelquefois est méritoire; comme on le voit pour la mort des martyrs. Donc il semble que la mort n'est pas une peine ». — La septième objection s'appuie sur ce que « la peine paraît être afflictive. Or, la mort ne peut pas être afflictive, à ce qu'il semble; car lorsque la mort existe, l'homme ne sent plus rien; et tant que la mort n'est pas, elle ne peut pas être sentie. Donc la mort n'est point la peine du péché ». — La huitième objection fait cette remarque : « Si la mort était la peine du péché, elle aurait suivi le péché immédiatement. Or, cela n'est pas vrai; car les premiers parents, après leur péché, vécurent longtemps, comme on le voit par la *Genèse*, ch. IV (v. 25 et suiv.; ch. V, v. 4, 5). Donc la mort ne semble pas être la peine du péché ».

L'argument *sed contra* apporte le fameux texte où « l'Apôtre » saint Paul, « dit, dans son épître *aux Romains*, ch. V (v. 12) : *Par un seul homme le péché entra dans ce monde ; et par le péché, la mort* ».

Au corps de l'article, saint Thomas formule ce principe, que « si quelqu'un, en raison d'une faute commise par lui, est privé d'un bienfait qui lui avait été accordé, le manque de ce bienfait est la peine de cette faute. Or, comme il a été dit dans la Première Partie (q. 95, art. 1; q. 97, art. 1), à l'homme,

dans sa première institution, il fut accordé ce bienfait, par Dieu, qu'aussi longtemps que son esprit serait soumis à Dieu, les puissances inférieures de l'âme seraient soumises à la raison ou à l'esprit, et le corps à l'âme. Mais, parce que l'esprit de l'homme s'éloigna, par le péché, de la sujétion divine, il s'ensuivit que ni les puissances inférieures seraient soumises totalement à la raison, d'où est venue cette si grande rébellion de l'appétit charnel à l'endroit de la raison; ni, non plus, le corps serait soumis totalement à l'âme, d'où s'en est suivie la mort, et aussi les autres défauts corporels. C'est qu'en effet, la vie et la santé du corps consiste en ce qu'il soit soumis à l'âme comme le sujet perfectible à ce qui le parfait; d'où il suit que, par voie de contraire, la mort et la maladie et n'importe quel défaut corporel appartient au défaut de sujétion du corps par rapport à l'âme. Par où l'on voit que comme la rébellion de l'appétit charnel à l'esprit est la peine du péché du premier homme, de même aussi la mort et tous les défauts corporels ». — Nous retrouvons, dans cet article, la confirmation explicite de tout ce que nous avons dit plus haut, dans la *Prima-Secundæ*, au sujet des suites ou des effets du péché originel, notamment en ce qui touche aux blessures de la nature. Il s'agit toujours, pour saint Thomas, de la nature comparée à ce qu'elle était dans l'état d'intégrité; non de la nature considérée en elle-même et selon ses principes essentiels ou son état connaturel.

C'est ce que nous déclare, à nouveau, saint Thomas dans l'*ad primum*. Il explique qu' « on appelle naturel, ce qui est causé par les principes de la nature. Or, les principes par soi de la nature sont la forme et la matière. D'autre part, la forme de l'homme est l'âme raisonnable, qui, de soi, est immortelle. Il s'ensuit que la mort n'est pas naturelle à l'homme, du côté de sa forme. Mais la matière de l'homme est un corps tel qu'il est composé d'éléments contraires »; il le faut pour qu'il ait sa nature propre, qui est d'être apte à sentir. « Or, il suit de là, de toute nécessité, qu'il est corruptible. De ce chef, la mort est naturelle à l'homme. Toutefois, cette condition dans la matière du corps humain est une suite de la nécessité de la

matière. Il fallait, en effet », comme nous venons de le noter, « que le corps humain fût l'organe du toucher, et, par conséquent, qu'il tînt le milieu entre les qualités tangibles; ce qui ne pouvait être que s'il était composé de contraires, comme on le voit par Aristote, au livre II de l'*Ame* (ch. XI, n. 10, 11; de S. Th., leç. 23), et comme nous l'avons expliqué dans la Première Partie, lorsqu'il s'est agi de la nature de l'homme (q. 76 et suiv.). Mais ce n'est pas la condition requise pour que la matière s'adapte à la forme; parce que, s'il était possible, la forme étant incorruptible, il faudrait plutôt que la matière fût incorruptible. C'est ainsi que d'être en fer, pour une scie, est chose qui convient à sa forme et à son action, afin que par sa dureté elle soit apte à scier; mais qu'elle soit accessible à la rouille, c'est une suite qui provient de la nécessité de la matière, non selon le choix de l'agent : car si l'ouvrier le pouvait, il ferait une scie en fer qui demeurât cependant à l'abri de la rouille. Or, Dieu, qui est l'auteur de l'homme, est tout-puissant. Et c'est pourquoi, Il accorda à l'homme, ce bienfait, lors de son institution première, qu'Il lui enleva la nécessité de mourir, provenant d'une telle matière. Ce bienfait a été enlevé par le péché des premiers parents. Et c'est ainsi que la mort est tout ensemble naturelle, en raison de la condition de la matière; et pénale, en raison de la perte du bienfait divin qui préservait de la mort ». — Nous voyons, une fois de plus, par cette réponse, que la doctrine catholique du péché originel est la seule qui puisse rendre pleinement compte de l'antinomie de notre nature, où nous trouvons, dans ses principes mêmes, une raison de mortalité et une raison d'immortalité : double raison qui s'harmonise si bien avec l'enseignement de l'Église.

L'*ad secundum* résout l'objection par cela même qui vient d'être rappelé : « La ressemblance de l'homme avec les autres animaux se tire du côté de la condition de la matière, c'est-à-dire du côté du corps qui est composé d'éléments contraires; mais non du côté de la forme. Car l'âme de l'homme est immortelle; tandis que les âmes des animaux sans raison sont mortelles ».

L'*ad tertium* déclare que « les premiers parents furent cons-

tués par Dieu, non seulement comme des personnes particulières, mais encore comme des principes de toute la nature humaine qui devait dériver par eux à leurs descendants ensemble avec le bienfait divin qui préservait de la mort. Et c'est pourquoi, par leur péché, toute la nature humaine destituée de ce bienfait dans leurs descendants, a encouru la mort ».

L'*ad quartum* explique comment il ne suit pourtant pas de là que tous les hommes doivent subir une mort identique. C'est qu'en effet, « un défaut peut être la suite du péché d'une double manière. — D'abord, par mode de peine taxée par le juge. Et un tel défaut ou manque doit être le même en tous ceux qui ont également péché. — Il est un autre défaut ou manque, qui est la suite accidentelle de la première peine; comme si, par exemple, quelqu'un privé de la vue en raison de sa faute, tombe dans le chemin. Un tel défaut ne se proportionne pas à la faute, ni le juge n'en tient compte, parmi les hommes, car il ne peut pas connaître d'avance les événements fortuits. — Nous dirons donc que la peine taxée pour le premier péché, comme proportionnée à lui, fut la soustraction du divin bienfait qui conservait la rectitude et l'intégrité de la nature humaine. Et les défauts qui suivent la soustraction de ce bienfait, sont la mort et autres pénalités de la vie présente. Il s'ensuit qu'il n'est point nécessaire que ces sortes de peines soient égales en ceux à qui le premier péché s'applique également. Toutefois, parce que Dieu connaît d'avance tous les événements futurs, par une dispensation de la divine Providence ces sortes de pénalités se trouvent diversement dans les divers hommes : non en raison de certains mérites qui auraient précédé cette vie, comme le voulut Origène (*Peri Archon*, liv. II, ch. IX) ; — car ceci est contraire à ce qui est dit dans l'Épître *aux Romains*, ch. IX (v. 11) : *Alors qu'ils n'avaient encore rien fait de bien ou de mal;* et c'est aussi contraire à ce qui a été montré dans la Première Partie (q. 90, art. 4; q. 118, art. 3), que l'âme n'a pas été créée avant le corps ; — mais ou bien en punition des péchés des parents, en tant que le fils est quelque chose du père, ce qui fait que souvent les parents sont punis dans leurs enfants; ou aussi comme remède salutaire pour

celui qui est soumis à ces sortes de pénalités, afin que par là il soit détourné du péché, ou encore afin qu'il ne s'enorgueillisse pas de ses vertus et que par la patience il conquière la couronne ». — On aura remarqué cette explication de la distribution faite par la divine Providence, à divers hommes, de ce qu'il y a de plus fortuit, en apparence, dans les événements de la vie présente. Leur diversité ne vient pas directement et par soi du péché des premiers parents ou du péché originel; mais, étant donnée la peine directe de ce péché, qui est la même pour tous, il s'ensuit que la nature humaine, laissée désormais à elle-même, se trouvera, selon la diversité des conditions particulières qui la concrètent dans les divers individus, soumise à des conséquences indirectes du premier péché, qui varieront à l'infini parmi les hommes, mais qui, cependant, auront toutes été prévues et préordonnées par Dieu dans les conseils insondables de sa Providence.

L'*ad quintum* fait remarquer que « la mort peut se considérer d'une double manière. — D'abord, selon qu'elle est un certain mal de la nature humaine. Et, de la sorte, elle ne vient pas de Dieu; mais c'est un défaut qui provient de la faute de l'homme. — D'une autre manière, on peut la considérer selon qu'elle a une certaine raison de bien, pour autant qu'elle est une certaine peine juste. Et, de la sorte, elle vient de Dieu. Aussi bien saint Augustin dit, au livre des *Rétractations* (liv. I, ch. XXI, XXVI), que Dieu n'est pas l'auteur de la mort, si ce n'est en tant qu'elle est une peine ».

L'*ad sextum* répond encore avec saint Augustin, au livre XIII de *la Cité de Dieu* (ch. V), que *comme les impies usent mal, non seulement du mal, mais aussi du bien; de même les justes usent bien, non seulement du bien, mais aussi du mal. De là vient que les mauvais usent mal de la loi, bien que la loi soit bonne; et les bons meurent bien, quoique la mort soit un mal.* Par cela donc que les saints usent bien de la mort, la mort leur devient méritoire ».

L'*ad septimum* dit que « la mort peut se prendre d'une double manière. — D'abord, pour la privation même de la vie. Et, de la sorte, la mort ne peut pas être sentie; étant la privation du sentiment et de la vie. Aussi bien, de ce chef, n'est-

elle point peine du sens, mais peine du dam », ou peine qui comprend un dommage. — « D'une autre manière, on peut l'entendre selon qu'elle désigne la corruption elle-même qui se termine à la privation précitée. Or, de la corruption, comme aussi de la génération, nous pouvons parler d'une double manière. — Premièrement, selon qu'elle est le terme de l'altération. Et, en ce sens, dans l'instant même où d'abord n'est plus la vie, on dit que la mort existe. Dans cette acception, non plus, la mort ne sera peine du sens. — Mais, d'une autre manière, la corruption peut s'entendre ensemble avec l'altération qui précède : auquel sens on dit mourir celui qui s'achemine à la mort, comme on dit s'engendrer ce qui va au fait d'être. Et, de cette sorte, la mort peut être afflictive ».

L'*ad octavum* est un beau texte de « saint Augustin », qui « dit, dans son *Commentaire littéral de la Genèse* (ou plutôt *du Péché et de sa rémission* (liv. I, chap. XVI) : *Bien que les premiers parents aient vécu de longues années après, cependant ils commencèrent à mourir ce jour-là même où ils reçurent la loi qui devait les faire tomber dans leur vieillesse* ».

Parce que la mort, naturelle à l'homme en raison de son corps, avait été cependant écartée de lui, par un bienfait gratuit de Dieu attaché à son état d'innocence ; et que le péché des premiers parents, enlevant cet état, fit perdre ce bienfait ; il s'ensuit que la mort, qui a repris son empire, est vraiment la peine du péché des premiers parents. — Mais que penser des autres peines particulières qui sont marquées dans l'Écriture, comme suite et comme effet du péché des premiers parents : ces peines sont-elles convenablement déterminées ? Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article II.

Si les peines particulières des premiers parents se trouvent convenablement déterminées dans l'Écriture ?

Ces peines sont ainsi décrites au chapitre III de la *Genèse*, v. 16-24 : *Dieu dit à la femme : Je multiplierai et je multiplierai tes douleurs et tes grossesses ; ce sera dans la douleur que tu enfanteras des fils ; et sous l'homme sera ta volonté; et lui dominera sur toi. — Et, à l'homme, Il dit : Parce que tu as prêté l'oreille à la voix de la femme, et que tu as mangé du fruit de l'arbre, au sujet duquel je l'avais commandé et je l'avais dit : tu n'en mangeras pas; — maudite sera la terre, en raison de toi; dans la douleur tu t'en nourriras tous les jours de ta vie. Elle te produira des épines et des ronces, et tu mangeras l'herbe des champs. A la sueur de ton front tu mangeras le pain, jusqu'à ce que tu retournes à la terre; car c'est d'elle que tu as été tiré : oui, tu es poussière, toi, et c'est à la poussière que tu retourneras.*

Et Adam appela le nom de sa femme, Ève ; parce que c'est elle qui devait être mère de tous les vivants.

Et le Seigneur Dieu fit pour Adam et pour sa femme des tuniques de peau ; et Il les vêtit.

Et le Seigneur Dieu dit : Voici que l'homme est comme l'un d'entre nous, sachant le bien et le mal. Et maintenant peut-être étendrait-il sa main et prendrait-il aussi du fruit de l'arbre des vivants, et il en mangerait, et il vivrait à jamais... Et le Seigneur Dieu le chassa du jardin de l'Eden pour qu'il cultivât le sol d'où il avait été tiré. Et Il chassa l'homme. Et Il plaça à l'Orient devant le jardin de l'Eden, les chérubins et la flamme du glaive tournoyant, afin de garder le chemin de l'arbre des vivants.

Neuf objections veulent prouver que « les peines particulières des premiers parents sont mal déterminées dans l'Écriture », sous la forme que nous venons de voir. — La première dit que « ne doit pas être assigné comme peine du péché ce qui serait même sans le péché. Or, *la douleur dans l'enfantement* serait,

semble-t-il, même sans le péché; car la disposition du sexe de la femme requiert que l'enfant ne puisse naître sans la douleur de celle qui l'enfante. Pareillement aussi *la sujétion de la femme à l'endroit de l'homme* est une suite de la perfection du sexe masculin et de l'imperfection du sexe féminin. De même, *qu'il pousse des épines et des ronces* est chose qui appartient à la nature de la terre, laquelle eût été même sans le péché. Donc ces choses-là ne sont pas convenablement assignées comme peines du premier péché. » — La seconde objection déclare que « ce qui appartient à la dignité de quelqu'un ne semble pas devoir être pour lui une peine. Or, *la multiplication des grossesses* appartient à la dignité de la femme. Donc elle ne doit pas être donnée comme une de ses peines ». — La troisième objection fait remarquer que « la peine du péché des premiers parents se communique à tous; comme il a été dit pour la mort (art. I, *ad 3um*). Or, toutes les femmes n'ont point *la multiplication des grossesses*; ni, non plus, tous les hommes ne mangent leur pain *à la sueur de leur front*. Donc ces choses-là ne sont pas convenablement assignées comme peines du premier péché ». — La quatrième objection arguë de ce que « le lieu du Paradis avait été fait pour l'homme (*Genèse*, ch. II, v. 8). Or, rien ne doit être inutile dans l'ordre des choses. Donc il semble que ce n'a pas été une peine à propos pour l'homme, qu'il fût chassé du Paradis ». — La cinquième objection insiste au sujet du Paradis terrestre. Car « ce lieu du Paradis terrestre passe pour inaccessible (cf. la glose sur le chap. II, v. 8 de la *Genèse*). C'est donc inutilement que d'autres obstacles furent apposés pour empêcher l'homme d'y retourner, savoir *les chérubins et la flamme du glaive tournoyant* ». — La sixième objection remarque que « l'homme après son péché fut tout de suite astreint à la nécessité de la mort; et, par suite, le bienfait de l'arbre de la vie ne pouvait pas lui rendre l'immortalité. Donc c'est en vain que lui est faite l'interdiction de manger du fruit de l'arbre de vie, quand il est dit, dans la *Genèse*, ch. III (v. 22) : *Voyez qu'il ne prenne peut-être du fruit de l'arbre de vie et qu'il ne vive à tout jamais* ». — La septième objection, particulièrement intéressante, dit qu' « insulter au

malheureux semble répugner à la miséricorde et à la clémence, qui est le plus attribuée à Dieu dans l'Écriture, selon cette parole du psaume (CXLIV, v. 9) : *Ses miséricordes sont au-dessus de toutes ses œuvres*. Donc c'est mal à propos que le Seigneur est marqué avoir insulté aux premiers parents déjà tombés dans la misère par leur péché, alors qu'il est dit : *Voici, Adam est devenu comme l'un d'entre nous, sachant le bien et le mal* ». — La huitième objection fait remarquer que « le vêtement est chose nécessaire à l'homme, comme la nourriture, selon cette parole de la première Épître *à Timothée*, chapitre dernier (v. 8) : *Ayant la nourriture et le vêtement, nous nous en contenterons*. Par conséquent, de même que la nourriture fut attribuée aux premiers parents avant le péché (*Genèse*, ch. I, v. 29; ch. II, v. 16), de même aussi le vêtement aurait dû leur être attribué. C'est donc mal à propos qu'il est dit qu'après le péché *Dieu fit pour eux des tuniques de peaux* ». — La neuvième objection déclare que « la peine qui est infligée pour un péché doit avoir plus de mal que n'apporte d'avantages le péché qui la motive; sans quoi la peine ne détournerait pas du péché. Or, les premiers parents ont tiré de leur péché cet avantage, que *leurs yeux s'ouvrirent*, comme il est dit dans la *Genèse*, ch. III (v. 7). Et ce bien l'emporte sur toutes les peines qui sont données comme la suite du péché. Donc ce n'est pas à propos que sont décrites les peines ayant suivi le péché des premiers parents ».

L'argument *sed contra* en appelle à ce que « ces sortes de peines ont été taxées par Dieu, qui *fait toutes choses en nombre, poids et mesure*, comme il est dit au livre de la *Sagesse*, ch. XI (v. 21) ».

Au corps de l'article, saint Thomas se réfère d'abord à la doctrine de l'article précédent. « Comme il a été dit, les premiers parents, en raison de leur péché, ont été privés du bienfait divin qui conservait en eux l'intégrité de la nature humaine; et ce retrait a fait tomber la nature humaine en des défauts qui sont pour elle des peines. C'est pour cela qu'ils furent punis d'une double manière. — D'abord, en ce que leur fut enlevé ce qui convenait à l'état d'intégrité; savoir : le

lieu du Paradis; ce qui est signifié dans la *Genèse*, ch. III (v. 23), quand il est dit : *Et le Seigneur Dieu le chassa du jardin de l'Eden* » ou du Paradis de délices. « Et parce que l'homme ne pouvait point par lui-même revenir à cet état de la première innocence, c'est à propos que furent apposés des obstacles pour l'empêcher de retourner à ce qui convenait à cet état; savoir : l'aliment, *ne pouvant toucher à l'arbre de vie;* et le lieu : *Il plaça devant le Paradis des chérubins et la flamme du glaive.* — Secondement, les premiers parents furent punis en ce que leur furent attribuées les choses qui conviennent à la nature destituée du bienfait divin. — Du côté du corps, auquel appartient la différence des sexes, autre fut la peine de la femme; autre, la peine de l'homme. A la femme fut attribuée la peine selon les deux choses par lesquelles a lieu son union avec l'homme, et qui sont la génération de l'enfant et la communauté de vie dans l'intérieur de la famille. Pour ce qui est de la génération de l'enfant, elle fut punie d'une double manière. D'abord, quant aux ennuis que lui cause le fait de porter l'enfant qu'elle a conçu; et ceci est signifié, quand il est dit : *Je multiplierai tes douleurs et tes grossesses.* Ensuite, quant à la douleur qu'elle éprouve dans l'enfantement; et, relativement à cela, il est dit : *Tu enfanteras dans la douleur.* Quant à la vie domestique, la femme est punie en ce qu'elle est soumise à la domination de l'homme; ce qui est signifié par ces mots : *Tu seras sous son pouvoir.* Or, de même qu'il appartient à la femme d'être soumise à l'homme dans les choses qui ont trait à la vie de famille; de même il appartient à l'homme de procurer les choses nécessaires à cette vie. Et, relativement à cela, l'homme a été puni d'une triple manière. D'abord, par la stérilité de la terre, quand il est dit : *Maudite sera la terre, à cause de toi* » ou pour toi. « Secondement, par l'anxiété du travail sans laquelle il ne perçoit pas les fruits de la terre; et c'est pourquoi il est dit. *Dans la douleur, tu t'en nourriras tous les jours de ta vie.* Troisièmement, quant aux empêchements qui surviennent à ceux qui cultivent la terre; et pour cela il est dit : *Elle te produira des épines et des ronces.* — De même, aussi, du côté de l'âme, une triple

peine des premiers parents se trouve décrite. Premièrement, quant à la confusion qu'ils éprouvèrent de la rébellion de la chair à l'endroit de l'esprit; et c'est pourquoi il est dit (*Genèse*, ch. III, v. 7) *Leurs yeux à tous deux s'ouvrirent; et ils connurent qu'ils étaient nus.* Secondement, quant au reproche de la faute commise; par ce qui est dit : *Voici que l'homme est comme l'un d'entre nous.* Troisièment, quant à l'évocation de la mort future; selon qu'il lui fut dit : *Tu es poussière, toi; et c'est à la poussière que tu retourneras.* A quoi se rapporte aussi, que Dieu *fit pour eux des tuniques de peaux*, en signe de leur mortalité ».

L'*ad primum* répond que « dans l'état d'innocence, l'enfantement aurait eu lieu sans douleur. Saint Augustin dit, en effet, au livre XIV de *la Cité de Dieu* (ch. XXVI) : *Au moment de l'enfantement, ce n'eussent pas été les gémissements de la douleur, mais la femme eût donné son fruit par un mouvement naturel de parfaite maturité; comme, pour la conception, ce n'eût pas été la passion du désir, mais un acte de volonté souveraine qui eût rapproché les deux natures.* — Quant à la sujétion de la femme à l'endroit de l'homme, il faut la tenir pour une peine infligée à la femme, non en ce qui regarde le pouvoir de commander, car, même avant le péché, l'homme eût été le chef de la femme et celui qui aurait gouverné, mais en ce que la femme est tenue d'obéir ou de céder à l'homme contre sa propre volonté. — Pour ce qui est des épines et des ronces, la terre en eût porté, si l'homme n'avait pas péché, pour servir de nourriture aux animaux, mais non comme chose afflictive pour l'homme; car l'homme n'en eût souffert en rien dans son travail de la terre, comme le dit saint Augustin au *Commentaire littéral de la Genèse* (liv. III, ch. XVIII). Alcuin, toutefois, dit qu'avant le péché la terre n'aurait absolument pas produit des ronces et des épines. Mais le premier sentiment est meilleur ».

L'*ad secundum* explique que « la multitude des grossesses est donnée comme une peine de la femme, non en raison de la procréation des enfants, laquelle eurait eu lieu même en dehors du péché, mais à cause de la multitude des afflictions

que souffre la femme du fait qu'elle porte le fruit qu'elle a conçu. Aussi bien est-ce intentionnellement qu'il est dit : *Je multiplierai tes douleurs et tes grossesses.* »

L'*ad tertium* dit que « ces peines atteignent en quelque manière toutes les femmes. Toute femme qui conçoit, en effet, doit avoir nécessairement des choses pénibles et enfanter dans la douleur; sauf la Bienheureuse Vierge, qui *conçut sans corruption et enfanta sans douleur* (S. Bernard, *Sermon pour le dimanche dans l'octave de l'Assomption*), parce que sa conception ne dérive point, selon la loi naturelle, des premiers parents. Que s'il est quelque femme qui ne conçoive pas et qui n'enfante pas, c'est parce qu'elle est stérile; et ce défaut est pire que toutes les peines précitées. — De même, aussi », pour l'homme, « il faut que quiconque travaille la terre mange son pain à la sueur de son front. Et ceux qui par eux-mêmes ne s'appliquent pas à l'agriculture sont occupés en d'autres travaux, car *l'homme est né pour le travail*, comme il est dit au livre de Job, ch. v (v. 7); et ainsi ils mangent leur pain préparé par d'autres à la sueur de leur front ».

L'*ad quartum* suppose que le Paradis terrestre continue d'exister tel qu'il était lorsque le premier homme s'y trouvait et « bien que ce lieu du Paradis terrestre ne serve plus à l'homme pour son usage, il lui sert encore cependant pour son instruction : alors qu'il se sait avoir été chassé de ce lieu pour son péché; et que par les choses qui existent dans ce Paradis, les hommes sont instruits des choses qui regardent le Paradis du ciel dont l'entrée est préparée à l'homme par le Christ ». — Il va bien sans dire que cette utilité du Paradis terrestre demeure, quand bien même on suppose que ce lieu n'existe plus, du moins dans l'état premier où il avait été disposé par Dieu : car son souvenir et la description qui en est faite dans la *Genèse* suffisent à la double instruction dont nous a parlé saint Thomas.

L'*ad quintum* répond dans le même sens, et déclare que « sans nuire aux mystères du sens spirituel, ce lieu du Paradis semble être inaccessible surtout en raison de l'extrême chaleur

qui s'y fait sentir par le voisinage du soleil. Et c'est ce que signifie *le glaive flamboyant*, qui est dit aussi *tournoyant* en raison du mouvement circulaire qui cause cette chaleur. Et parce que le mouvement de la créature corporelle est causé par le ministère des anges, comme on le voit par saint Augustin, au livre III de *la Trinité* (ch. IV), c'est à propos qu'en même temps qu'il est parlé de la flamme du glaive tournoyant, il est aussi fait mention des *chérubins qui gardent le chemin de l'arbre de vie*. Aussi bien saint Augustin dit, au livre XI du *Commentaire littéral de la Genèse* (ch. XL) : *Nous devons croire que par les puissances célestes il fut fait, même en ce lieu visible du Paradis, que par le ministère des anges il s'y trouvait une certaine garde de feu* ». — Il est évidemment très difficile, pour ne pas dire impossible, de déterminer exactement ce qu'étaient soit le glaive de feu soit la garde des chérubins dont parle l'Écriture. Il nous suffit, du reste, de savoir qu'il y eut un glaive de feu et une garde de chérubins, comme s'exprime l'Écriture. Quant à déterminer si ce glaive de feu et cette garde des chérubins continuent d'exister encore, la question est liée à celle de la permanence du Paradis terrestre dans son premier état; laquelle, à son tour, est liée à la question même du lieu du Paradis terrestre. Cf. sur ce dernier point, ce que nous avons dit, dans la Première Partie, q. 102, art. 1.

L'*ad sextum* enseigne que « si l'homme, après son péché, avait mangé du fruit de l'arbre de vie, il n'aurait point pour cela recouvré l'immortalité, mais, par le bienfait de cet aliment, il aurait pu prolonger davantage sa vie. Aussi bien ce qui est dit, que l'homme *aurait vécu éternellement*, doit se prendre au sens de *longtemps*. Mais cela même n'était pas chose expédiente pour l'homme, qu'il demeurât trop longtemps dans la misère de cette vie ».

L'*ad septimum* fait remarquer avec saint Augustin, au livre XI du *Commentaire littéral de la Genèse* (ch. XXXIX) : que *les paroles du Seigneur sont moins les paroles de quelqu'un qui insulte aux premiers parents, que de quelqu'un qui veut inspirer aux autres la terreur afin qu'ils ne s'enorgueillissent pas de même; et c'est, en effet, pour eux que ces choses ont été écrites; afin qu'ils*

voient que non seulement Adam ne fut pas ce qu'il voulait être, mais qu'il ne conserva même pas ce qu'il était ».

L'*ad octavum* fait une distinction entre la nécessité du vêtement et celle de la nourriture. — « Le vêtement est nécessaire à l'homme, selon l'état de la misère présente, pour deux choses : d'abord, pour préserver des conditions de température extérieure qui peuvent nous nuire, savoir le chaud et le froid ; ensuite, pour cacher la honte, afin que ne paraisse pas la turpitude des membres dans lesquels surtout se manifeste la rébellion de la chair à l'endroit de l'esprit. Ces deux causes n'existaient point dans le premier état. Car, dans cet état, le corps de l'homme ne pouvait être blessé par rien d'extérieur, comme il a été dit dans la Première Partie (q. 97, art. 2). Et dans cet état, non plus, ne se trouvait aucune turpitude dans le corps de l'homme, qui pût causer de la confusion. Aussi bien est-il dit dans la *Genèse* (ch. II, v. 25) : *Ils étaient nus, tous deux, Adam et sa femme, et ils ne rougissaient point.* — Autre, au contraire, est la raison de la nourriture, qui est nécessaire pour entretenir la chaleur naturelle du corps et promouvoir sa croissance ».

L'*ad nonum* exclut ce qu'a de grossier la supposition faite par l'objection. « Comme saint Augustin le dit, au livre XI du *Commentaire littéral de la Genèse* (ch. XXXI), il ne faut pas croire que les premiers parents eussent été créés » aveugles ou « *les yeux clos ;* alors surtout qu'il est dit que la femme vit l'arbre et son fruit, et qu'il était beau à voir et bon à manger. Si donc il est dit que leurs yeux à tous deux s'ouvrirent, c'est pour signifier qu'ils virent et aperçurent ce que jamais auparavant ils n'avaient remarqué ; savoir le désir de concupiscence qui les portait l'un vers l'autre », d'une façon désordonnée ; « chose qui n'avait pas eu lieu auparavant ».

Il ne nous reste plus, au sujet du péché des premiers parents, qu'à étudier le mode de la tentation qui amena leur chute. Ce va être l'objet de la question suivante.

QUESTION CLXV

DE LA TENTATION DES PREMIERS PARENTS

Cette question comprend deux articles :

1° S'il était convenable que l'homme fût tenté par le diable ?
2° Du mode et de l'ordre de cette tentation.

Article Premier.

S'il était convenable que l'homme fût tenté par le démon?

Trois objections veulent prouver qu' « il n'était pas convenable que l'homme fût tenté par le démon ». — La première arguë de ce que « la même peine finale est due au péché de l'ange et au péché de l'homme ; selon cette parole marquée en saint Mathieu, ch. xxv (v. 41) : *Allez, maudits, au feu éternel qui a été préparé pour les démons et ses anges.* Or, le premier péché de l'ange ne fut pas en raison d'une tentation extérieure. Donc le premier péché de l'homme ne devait pas non plus procéder d'une tentation extérieure ». — La seconde objection dit que « Dieu, par sa prescience des choses à venir, savait que l'homme tomberait dans le péché par la tentation du démon ; et, par suite, Il savait bien qu'il n'était pas expédient pour l'homme d'être tenté. Donc il semble qu'il n'était pas convenable qu'Il permît qu'Il fût tenté ». — La troisième objection présente cette remarque, qu' « il semble appartenir à la peine, que quelqu'un ait un ennemi qui l'attaque ; comme aussi il semble appartenir à la récompense, que l'attaque soit écartée ; selon cette parole des *Proverbes*, ch. xvi (v. 7) : *Lorsque les voies de l'homme seront agréables au Seigneur, même ses ennemis viendront à la paix.* Or, la peine ne doit pas précéder la faute.

Donc il ne convenait pas que l'homme fût tenté avant son péché ».

L'argument *sed contra* oppose le texte de l'*Ecclésiastique*, ch. XXXIV (v. 9), où « il est dit : *Celui qui n'a pas été tenté, que sait-il?* »

Au corps de l'article, saint Thomas en appelle à ce grand principe, que la divine Sagesse *dispose toutes choses avec suavité*, comme il est dit au livre de la *Sagesse*, ch. VIII (v. 1) : en ce sens, que par sa Providence, elle distribue à chacun ce qui lui convient selon sa nature; car, comme le dit saint Denys, au chapitre IV des *Noms Divins* (de S. Th., leç. 23), *il n'appartient pas à la Providence de détruire la nature, mais de la conserver*. Or, ceci appartient à la condition de la nature humaine, qu'elle peut être aidée ou empêchée par les autres créatures. Il s'ensuit qu'il était à propos que Dieu permît que l'homme, dans l'état d'innocence, fût tenté par les mauvais anges, et qu'Il le fît aider par les bons anges. Du reste, il lui avait été accordé, par un bienfait spécial de la grâce, qu'aucune créature extérieure ne pût lui nuire contre sa volonté, par laquelle aussi il pouvait », et très facilement, « résister à la tentation du démon ».

L'*ad primum* fait observer qu' « au-dessus de la nature humaine il est une autre nature dans laquelle peut se trouver le mal de la faute ou du péché; mais non au-dessus de la nature de l'ange. Or, tenter pour induire au mal ne peut convenir qu'à un sujet déjà dépravé par le péché. Il s'ensuit que l'homme put être tenté par le mauvais ange à pécher; comme aussi, selon l'ordre de la nature, il est promu au bien par l'ange bon. Quant à l'ange lui-même, il pouvait être perfectionné dans le bien, par son supérieur, qui n'est autre que Dieu; mais non induit à pécher; parce que, comme le dit saint Jacques, ch. I (v. 13) : *Dieu ne tente pas pour le mal* ».

L'*ad secundum* répond que « comme Dieu savait que l'homme par la tentation devait tomber dans le péché, Il savait aussi que par son libre arbitre il pouvait résister au tentateur. Or, la condition de sa nature requérait cela : qu'il fût laissé à sa volonté propre; selon cette parole de l'*Ecclésiastique*, ch. XV

(v. 14) : *Dieu laissa l'homme dans la main de son conseil.* Aussi bien saint Augustin dit, au livre XI du *Commentaire littéral de la Genèse* (ch. IV) : *Il ne me semble pas que c'eût été d'une grande louange pour l'homme, s'il avait pu bien vivre, parce que nul ne lui aurait suggéré de vivre mal; alors qu'il avait, dans sa nature, le pouvoir, et, dans son pouvoir, le vouloir ne pas consentir à celui qui lui suggérait le mal* ». Il fallait donc que l'épreuve fût faite. Et, sans doute, elle devait mal tourner pour l'homme. Mais Dieu se réservait de réparer divinement toutes choses par les merveilles de la Rédemption. Si bien que l'Église, au jour du Samedi-Saint, ne craint pas de chanter : *O felix culpa : ô heureuse faute! qui a mérité d'avoir un si grand Rédempteur* !

L'*ad tertium* résout, d'un mot, l'objection. « L'attaque à laquelle on résiste avec difficulté, est chose pénale. Mais, l'homme, dans l'état d'innocence, pouvait, sans aucune difficulté, résister à la tentation. Et, par suite, l'attaque du tentateur ne fut pas chose pénale pour lui ». — Elle n'eut que la raison d'épreuve, pour le motif marqué à l'*ad 2um*.

L'homme, par sa nature, occupait, dans l'œuvre de Dieu, une place telle qu'il pouvait et devait même être soumis à l'action ou à l'influence, soit en bien, soit en mal, des êtres supérieurs. C'est à ce titre que l'action du démon tentateur put s'exercer à son endroit. — Mais que penser du mode et de l'ordre de cette tentation, tels que nous les trouvons décrits dans l'Écriture. Furent-ils ce qu'ils devaient être; ou plutôt n'y a-t-il pas là comme une accumulation d'impossibilités. Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article II.

Si le mode et l'ordre de la première tentation furent ce qu'ils devaient être?

Avant de lire le texte du saint Docteur, voyons d'abord ce que l'Écriture nous dit de la tentation dont il s'agit. C'est au

chapitre III de la *Genèse*, v. 1-7, que nous en trouvons le récit, fait en ces termes :

Le serpent était le plus rusé de tous les animaux des champs que le Seigneur avait faits. Il dit à la femme : — Est-il vrai que Dieu vous a dit : Vous ne mangerez pas de tout arbre du jardin ? — Et la femme dit au serpent : — Nous mangeons du fruit des arbres du jardin ; seulement, pour ce qui est du fruit de l'arbre qui est au milieu du jardin, Dieu a dit : N'en mangez pas et n'y touchez pas de peur que vous ne mouriez. — Et le serpent dit à la femme : — Vous ne mourrez pas du tout. C'est qu'il savait, Dieu, qu'au jour où vous en mangerez, vos yeux s'ouvriront et vous serez semblables à Dieu, sachant le bien et le mal. — Et la femme vit que l'arbre était bon à manger, et qu'il était agréable aux yeux, et que l'arbre était beau à voir ; et elle prit de son fruit ; et elle mangea. Et elle donna aussi à son mari avec elle ; et il mangea. — Et ils s'ouvrirent les yeux de tous deux ; et ils surent qu'ils étaient nus. Et ils cousurent des feuilles de figuier ; et ils se firent des ceintures.

Quatre objections veulent prouver que le « mode et l'ordre de la première tentation ne furent point à propos ». — La première dit que « comme, dans l'ordre de nature, l'ange était supérieur à l'homme ; de même aussi l'homme était plus parfait que la femme. Or, le péché vint de l'ange à l'homme. Donc, pour la même raison, il aurait dû venir de l'homme à la femme, en ce sens que la femme aurait dû être tentée par l'homme ; et non inversement » — La seconde objection remarque que « la tentation des premiers parents fut par suggestion. Or, le démon peut suggérer à l'homme, même en dehors de quelque créature sensible extérieure. Puis donc que les premiers parents étaient doués de qualités spirituelles, adhérant moins aux choses sensibles qu'aux choses intellectuelles, il eût été plus convenable que l'homme fût tenté seulement par mode de tentation spirituelle, et non extérieure ». — La troisième objection insiste et veut montrer qu'à prendre une créature extérieure, ce n'était pas le serpent qui aurait dû être choisi. Et, en effet, « le mal ne peut être convenablement suggéré que par un moyen qui apparaisse bon. Or, beaucoup d'autres

animaux ont une plus grande apparence de bonté que le serpent. Ce n'est donc pas à propos que le démon usa du serpent pour tenter l'homme ». — La quatrième objection insiste encore contre ce recours au serpent. « Le serpent, en effet, est un animal sans raison. Or, l'animal sans raison n'a ni sagesse, ni parole ; et il n'est pas susceptible de peine. C'est donc mal à propos que le serpent est donné comme *le plus rusé de tous les animaux*, ou comme *le plus prudent parmi toutes les bêtes*, d'après une autre version (celle des Septante). De même, il ne convient pas qu'il soit présenté comme ayant parlé à la femme, et comme ayant été puni par Dieu ».

L'argument *sed contra* fait observer que « ce qui est premier dans un genre donné doit être proportionné aux autres choses qui suivent dans ce même genre. Or, en tout péché, se trouve l'ordre de la première tentation : en ce sens que dans la sensualité, signifiée par le serpent, précède le désir ou la concupiscence du péché ; dans la raison inférieure, qui est signifiée par la femme, suit la délectation ; et dans la raison supérieure, qui est signifiée par l'homme, le consentement du péché ; comme saint Augustin le dit au livre XII de *la Trinité*. Donc c'est bien à propos que se trouve marqué l'ordre de la première tentation ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « l'homme est composé d'une double nature, savoir la nature intellectuelle et la nature sensible. C'est pour cela que le démon, dans la tentation de l'homme, usa d'un double moyen pour inciter l'homme à pécher. D'abord, du côté de l'intelligence, promettant la ressemblance avec Dieu par l'obtention de la science que l'homme désire naturellement. Puis, du côté des sens. Et, de ce chef, il usa de ces choses sensibles qui ont la plus grande affinité avec l'homme : soit dans la même espèce, tentant l'homme par la femme ; soit dans le même genre, tentant la femme par le serpent ; soit dans le même genre prochain, proposant à manger le fruit de l'arbre défendu ».

L'ad primum explique que « dans l'acte de la tentation, le démon était l'agent principal ; et la femme était prise comme un instrument dans la tentation pour faire tomber l'homme ;

soit parce que la femme était plus faible que l'homme, et, par suite, pouvait davantage être séduite; soit aussi parce que, en raison de son union avec l'homme, le démon pouvait le plus séduire l'homme par elle. Or, la raison n'est pas la même pour l'agent principal et l'agent instrumental. Le premier doit être supérieur; mais cela n'est plus nécessaire pour le second ».

L'*ad secundum* fait observer que « la suggestion par laquelle le démon suggère, d'une façon spirituelle, quelque chose à l'homme, montre que le démon a plus de pouvoir sur l'homme que la suggestion extérieure; car par la suggestion intérieure est changée par le démon tout au moins l'imagination de l'homme, tandis que par la suggestion extérieure est changée seulement la créature extérieure. Or, le démon n'avait que le plus infime pouvoir sur l'homme avant le péché. Et voilà pour-il ne put point le tenter par la suggestion intérieure, mais seulement par la suggestion extérieure ». — On remarquera cette raison si profonde, donnée ici par saint Thomas, pour montrer qu'il fallait que la tentation du démon se déroule au dehors sous une forme sensible, et ne pouvait pas, en raison de l'état d'innocence, qui ne livrait rien de l'homme à l'action directe du démon, se dérouler d'une façon purement intérieure et spirituelle.

L'*ad tertium* dit, avec saint Augustin, au livre XI du *Commentaire littéral de la Genèse* (ch. III), que « *nous ne devons point penser que le démon s'est choisi le serpent dont il devait se servir pour tenter. Mais, parce qu'il avait le désir de tromper, il ne put faire que par cet animal ce qu'il reçut la permission de faire* ».

L'*ad quartum* est encore emprunté à « saint Augustin », qui « dit, au livre XI du *Commentaire littéral de la Genèse* (ch. XXIX, XXVIII), que *le serpent est appelé plein d'astuce,* ou rusé *et prudent, à cause de l'astuce du démon qui exerçait sa ruse en lui; comme on appelle prudente ou rusée la langue que l'homme rusé ou prudent meut à l'effet de suggérer quelque chose d'une façon rusée ou prudente. — D'ailleurs, le serpent n'entendait point le sens des mots qui s'adressaient par lui à la femme; car il n'y a pas à supposer que son âme fût devenue d'une nature raisonnable. C'est d'autant plus vrai que parfois les hommes eux-mêmes, bien*

qu'ils soient d'une nature raisonnable, n'entendent pas ce qu'ils disent, quand le démon parle en eux », comme il arrive dans certains cas de possession. « *Nous dirons donc que le serpent parla à l'homme comme lui parla l'ânesse sur laquelle était assis Balaam ; sauf que la première action était diabolique ; et la seconde, angélique. Aussi bien le serpent ne fut point interrogé pourquoi il avait fait cela ; car ce n'était point lui, dans sa propre nature, qui l'avait fait, mais le démon en lui, et le démon était déjà, en raison de son péché, destiné au feu éternel. Quant à ce qui est dit au serpent, cela se rapporte à celui qui avait agi par le serpent* ».

« Et », poursuit saint Thomas, expliquant ce qui a trait à la peine marquée pour le serpent, dans la *Genèse*, « comme saint Augustin le dit, dans son livre *sur la Genèse, contre les Manichéens* (liv. II, ch. XVII, XVIII), *sa peine*, savoir celle du démon à l'occasion du serpent, *est celle qui regarde le soin que nous devons prendre à l'éviter, non celle qui lui est réservée pour le jour du jugement dernier*. Par cela, en effet, qu'il lui est dit : *Maudit seras-tu parmi tous les animaux et parmi toutes les bêtes de la terre, ces animaux lui sont préférés non dans la puissance, mais dans la conservation de leur nature : car ces animaux n'ont point perdu la béatitude céleste qu'ils n'ont jamais eue, mais ils continuent leur vie dans la nature qu'ils ont reçue* — Il lui est dit aussi : *Tu ramperas sur ta poitrine et sur ton ventre*, selon une autre version (celle des Septante), *où, sous le nom de poitrine, est signifié l'orgueil, car c'est là que domine l'impétuosité de l'âme ; et, sous le nom de ventre, est signifié le désir charnel, parce que cette partie est la plus molle du corps. Et, précisément, c'est par ces choses, par l'orgueil et le désir charnel, qu'il se glisse auprès de ceux qu'il veut tromper*. — Quant à ce qui est dit : *Tu mangeras la terre tous les jours de ta vie : on peut l'entendre de deux façons. Ou, en ce sens qu'à toi se rattacheront ceux que tu tromperas par les désirs terrestres, c'est-à-dire les pécheurs, qui sont désignés sous le nom de terre. Ou, en ce sens qu'un troisième genre de tentation est figuré par ces paroles ; savoir, la curiosité : celui qui mange la terre, en effet, pénètre les choses profondes et ténébreuses*. Quant à ce que l'inimitié est placée entre lui et la femme, *il est montré que le démon ne peut nous tenter que par*

cette partie de l'âme qui porte comme l'image de la femme dans l'homme », savoir la raison inférieure (cf. I p., q. 79. art. 9). « *La semence ou la race du démon, c'est la suggestion perverse ; la semence ou la race de la femme, le fruit de la bonne œuvre qui résiste à la suggestion perverse. Aussi bien le serpent observe le talon de la femme, afin que si parfois elle tombe en quelque chose d'illicite, la délectation la saisisse ; et la femme observe la tête du serpent, pour le chasser au commencement même de la mauvaise suggestion* ».

Il est à remarquer que, dans leurs explications, saint Augustin et saint Thomas ne mettent pas un seul instant en doute l'historicité des faits narrés dans l'Écriture, même en ce qu'ils ont de plus réaliste et de plus concret.

Nous ne saurions trop souligner l'importance de cette question de la tentation des premiers parents, telle que saint Thomas l'a mise en lumière, à l'occasion de leur premier péché, qui, ayant été un péché d'orgueil, devait être examiné, en lui-même et dans ses conséquences pénales, à l'occasion de l'orgueil, considéré lui-même en raison de l'humilité, à laquelle il s'oppose. — On peut dire de cette tentation des premiers parents, qu'elle est comme la forme et le modèle de toutes les tentations qui se renouvellent pour les êtres humains au cours de leur histoire. Sous une forme ou sous une autre, c'est toujours quelque proposition flatteuse où l'existence même du précepte, du moins quant à sa rigueur et aux effets mauvais qui peuvent s'ensuivre, est d'abord mise en doute. Si l'on résistait, dès ce premier moment, par la protestation immédiate d'une humble et aveugle soumission, la tentation serait vaincue avant même qu'elle eût pris corps. Mais la moindre hésitation devient aussitôt pernicieuse. Elle fait qu'on tourne son regard du côté de la chose défendue ; de là à s'y complaire, puis à la désirer, puis à la prendre et à enfreindre le précepte, la marche est en quelque sorte fatale. Et ce n'est qu'après avoir accompli le mal qu'on se réveille de sa léthargie, pour enfin prendre conscience de sa lourde responsabilité. Trop heureux encore si après avoir cédé à la tentation, au lieu de vouloir s'excuser indûment, on

confesse humblement sa faute pour en obtenir le pardon et mériter d'être plus forts à l'avenir, en étant plus prudents, plus humbles et plus soumis.

L'humilité était la première des trois parties de la modestie considérée sous sa raison générale de vertu qui refrène l'appétit dans les choses moins difficiles à réprimer. — Une seconde vertu est celle qui a trait à la modération du désir de l'étude. Nous devons maintenant nous occuper de cette vertu et du vice qui lui est opposé. — Et, d'abord, de la vertu elle-même. Ce va être l'objet de la question suivante.

QUESTION CLXVI

DE LA STUDIOSITÉ

Cette question comprend deux articles :

1° Quelle est la matière de la studiosité?

2° Si la studiosité est une partie de la tempérance?

Article Premier.

Si la matière de la studiosité est proprement la connaissance?

Trois objections veulent prouver que « la matière de la studiosité n'est point proprement la connaissance ». — La première arguë de ce que « l'homme est dit *studieux* du fait qu'il porte de l'application (en latin *studium*) à certaines choses. Or c'est en toute matière que l'homme doit apporter de l'application pour bien faire ce qui doit être fait. Donc il semble que la studiosité n'a point, comme matière spéciale, la connaissance ». — La seconde objection dit que « la studiosité s'oppose à la curiosité. Or, la curiosité, qui se prend du mot *soin* (en latin *cura*), peut être même à l'endroit de la parure et des vêtements et des autres choses du même genre qui appartiennent au corps; ce qui a fait dire à l'Apôtre, dans l'épître *aux Romains*, ch. XIII (v. 14) : *Ne réalisez pas le soin de la chair dans ses désirs*. Donc la studiosité ne porte pas seulement sur la connaissance ». — La troisième objection cite un texte de Jérémie, ch. VI (v. 13), où « il est dit : *Du petit jusqu'au plus grand tous s'appliquent* (*student*) *à l'avarice*. Or, l'avarice n'est point proprement à l'endroit de la connaissance, mais à l'endroit de la possession des richesses, comme il a été vu plus

haut (q. 118, art. 2). Donc la studiosité ne porte point proprement sur la connaissance ».

L'argument *sed contra* oppose qu' « il est dit, dans les *Proverbes*, ch. XXVII (v. 11) : *Applique-toi à la sagesse, mon fils, et réjouis mon cœur ; afin que tu puisses répondre à la parole*. Or, c'est la même studiosité ou application, qui est louée comme vertu et à laquelle la loi invite. Donc la studiosité porte proprement sur la connaissance ».

Au corps de l'article, saint Thomas fait observer que « l'*étude* (en latin *studium*) implique surtout une application véhémente de l'esprit à quelque chose » ; auquel sens nous disons, même dans notre langue : *étudiez-vous* à bien faire telle chose. « D'autre part, l'esprit ne s'applique à une chose qu'en connaissant cette chose. Il s'ensuit qu'avant tout l'esprit s'applique à la connaissance ; puis, et secondairement, il s'applique aux choses dans lesquelles l'homme est dirigé par la connaissance. C'est pour cela que l'étude regarde d'abord la connaissance ; et, ensuite, toutes les autres choses pour l'exécution desquelles nous avons besoin d'être dirigés par la connaissance. Or, les vertus ont pour matière propre cette matière sur laquelle d'abord et principalement elles portent ; comme la force, les périls de mort ; et la tempérance, la délectation du toucher. Il suit de là que la studiosité se dit proprement à l'endroit de la connaissance ».

L'*ad primum* répond que « l'on ne peut bien faire une chose à l'endroit des autres matières, que dans la mesure où c'est ordonné d'avance par la raison qui connaît. Et voilà pourquoi la studiosité regarde d'abord la connaissance, à quelque matière qu'on porte son application ou son étude ».

L'*ad secundum* déclare que « l'affection de l'homme entraîne son esprit à s'appliquer aux choses qui lui plaisent ; selon cette parole marquée en saint Mathieu, ch. VI (v. 21) : *Là où se trouve votre trésor, là se trouve votre cœur*. Et parce que l'homme est le plus affectionné aux choses qui favorisent la chair, il s'ensuit que la pensée de l'homme porte principalement sur les choses où la chair se retrouve : de telle sorte que l'homme recherche de quelle manière il pourra excellemment

subvenir à sa chair. C'est en ce sens, que la curiosité est marquée à l'endroit des choses qui regardent la chair, en raison des choses qui touchent à la connaissance ». — Il y a toujours, même alors, avant toutes choses, une préoccupation qui a trait à la connaissance.

L'*ad tertium* répond dans le même sens. C'est qu'en effet « l'avarice a soif de richesses ou de gains à acquérir ; et, pour cela, est requise au plus haut point une certaine compétence à l'endroit des choses terrestres. C'est à ce titre que l'étude est attribuée aux choses qui regardent l'avarice ».

Le mot français *étude*, qui vient du latin *studium*, d'où l'on a fait *studieux*, *studiosité*, et qui est en rapport direct avec le verbe *étudier*, peut être pris, dans un sens général, comme *synonyme d'application de l'esprit à une chose*. Cette application de l'esprit impliquera nécessairement un rapport immédiat à la connaissance. Car, même s'il s'agit de choses à réaliser, c'est à les bien connaître ou à bien connaître le mode de les réaliser, qu'on devra s'appliquer tout d'abord. Et, parce que la connaissance peut aussi être une fin pour elle-même, surtout dans l'ordre de la contemplation ou des sciences spéculatives, de là vient que l'*étude*, et la *studiosité* qui en dépend, s'appliqueront, d'une façon très spéciale, à ce qui regarde la connaissance des sciences pour elles-mêmes. Mais, toujours, elles diront un rapport essentiel à la connaissance, de quelque connaissance qu'il s'agisse d'ailleurs, ou purement spéculative, ou d'ordre pratique. — La studiosité étant ce que nous venons de dire, ou une vertu dont l'objet propre est de refréner l'appétit ou le désir naturel de connaître qui se trouve dans l'homme, saint Thomas se demande si nous devons en faire une partie de la tempérance. C'est l'objet de l'article suivant.

Article II.

Si la studiosité est une partie de la tempérance?

Trois objections veulent prouver que « la studiosité n'est pas une partie de la tempérance ». — La première arguë de ce que « l'homme est dit *studieux* » ou appliqué, « en raison de la studiosité. Or, c'est d'une façon générale que tout homme vertueux est appelé studieux ; comme on le voit par Aristote, qui use fréquemment en ce sens du mot studieux. Donc la studiosité est une vertu générale, et n'est pas une partie de la tempérance ». — La seconde objection rappelle que « comme il a été dit (art. préc.), la studiosité appartient à la connaissance. Or, la connaissance n'appartient pas aux vertus morales, qui sont dans la partie affective de l'âme ; mais plutôt aux vertus intellectuelles, qui sont dans la partie des facultés de connaître ; et aussi bien la sollicitude », qui semble avoir beaucoup de rapport avec la studiosité, « est un acte de la prudence, ainsi qu'il a été vu plus haut (q. 47, art. 9). Donc la studiosité n'est pas une partie de la tempérance ». — La troisième objection fait observer que « la vertu qui est assignée comme partie d'une vertu principale, est assimilée à cette vertu quant à son mode. La tempérance, en effet, tire son nom du fait de refréner ; aussi bien elle s'oppose surtout au vice qui est par excès. La studiosité, au contraire, prend son nom de l'application de l'âme à quelque chose ; et c'est pourquoi elle semble s'opposer au vice qui est par défaut, savoir la négligence de s'appliquer, plutôt qu'au vice qui est par excès, savoir la curiosité » ou le soin excessif et l'application outrée. « Aussi bien, en raison de leur similitude, saint Isidore dit, au livre des *Étymologies* (liv. X, lettre S), que *le studieux* est ainsi appelé comme *curieux dans l'étude* » ou dans l'application. « Donc la studiosité n'est pas une partie de la tempérance ».

L'argument *sed contra* est un mot de « saint Augustin », qui « dit, au livre des *Mœurs de l'Église* (ch. xxi) : *Il nous est dé-*

fendu d'être curieux ; ce qui est l'œuvre de la grande tempérance. Or, la curiosité est empêchée par la studiosité qui est selon la mesure. Donc la studiosité est une partie de la tempérance ».

Au corps de l'article, saint Thomas déclare que « comme il a été dit plus haut (q. 141, art. 3, 4, 5), à la tempérance appartient de modérer le mouvement de l'appétit pour qu'il ne tende pas d'une manière superflue ou excessive à ce qui est désiré naturellement. Or, de même que l'homme désire naturellement les plaisirs de la table et des sexes, selon la nature corporelle ; de même, selon l'âme, il désire naturellement connaître quelque chose : aussi bien Aristote dit, au livre I des *Métaphysiques* (ch. I, n. I ; de S. Th., leç. I), que *tous les hommes désirent naturellement savoir*. D'autre part, la modération de ce désir appartient à la vertu de la studiosité. Il s'ensuit que la studiosité est une partie potentielle de la tempérance, qui lui est adjointe comme la vertu secondaire à la vertu principale. Et elle est comprise sous la modestie, pour la raison marquée plus haut (q. 160, art. 2) ».

L'*ad primum* fait observer que « la prudence donne leur complément à toutes les vertus morales, comme il est dit au livre VI de l'*Éthique* (ch. XIII; de S. Th., leç. II). Pour autant donc que la connaissance de la prudence appartient à toutes les vertus, pour autant le nom de la studiosité, qui porte proprement sur la connaissance, est appliqué par dérivation à toutes les vertus ».

L'*ad secundum* répond que « l'acte de la faculté de connaître est commandé par la faculté appétitive, qui meut toutes les puissances, comme il a été vu plus haut (I p., q. 82, art. 4; 1ª-2ªᵉ, q. 9, art. 1). Et c'est pourquoi, à l'endroit de la connaissance, un double bien peut être considéré. L'un regarde l'acte même de la connaissance. Et ce bien appartient aux vertus intellectuelles : elles font que l'homme en toutes choses se prononce dans le sens du vrai. L'autre bien regarde l'acte de la faculté appétitive. Il consiste en ce que l'homme ait une affection droite en ce qui est d'appliquer sa faculté de connaître ainsi ou autrement, à ceci ou à cela. Et ceci appartient à la

vertu de studiosité. D'où il suit qu'elle est comptée parmi les vertus morales ».

L'*ad tertium* va nous préciser excellement le double aspect ou le double mode d'agir qui se trouve dans la vertu de studiosité. « Comme le dit Aristote, au livre II de l'*Éthique* (ch. IX, n. 4, 5 ; de S. Th., leç. 11), pour que l'homme devienne vertueux, il faut qu'il se garde des choses auxquelles la nature incline le plus ». On remarquera, en passant, ce magnifique principe formulé par le grand philosophe grec, tout païen qu'il était; et à quelle distance il laisse derrière lui ces philosophes modernes qui voudraient au contraire placer la perfection de l'homme dans le fait de suivre purement et simplement l'inclination de la nature. Bien au contraire, déclarait Aristote, *pour que l'homme devienne vertueux il faut qu'il se garde des choses auxquelles la nature incline le plus.* « Et de là vient, poursuit saint Thomas, que la nature inclinant surtout à craindre les périls de la mort et à suivre les plaisirs de la chair, la louange de la vertu de force consiste surtout dans une certaine fermeté qui tient contre ces périls, et la louange de la vertu de tempérance dans un certain frein à l'endroit des plaisirs de la chair. Mais, pour ce qui est de la connaissance, il y a, dans l'homme, des inclinations contraires. Car, du côté de l'âme, l'homme est incliné à désirer la connaissance des choses; et, par suite, il faut que l'homme refrène comme il convient cette sorte d'appétit, afin qu'il ne s'applique point d'une façon immodérée à la connaissance des choses. Du côté de la nature corporelle, au contraire, l'homme est incliné à éviter la fatigue de chercher la science. Il suit de là que relativement au premier mouvement, la studiosité consiste à refréner; et c'est à ce titre qu'elle est assignée comme une partie de la tempérance. Mais, relativement au second, la louange de cette vertu consiste dans une certaine véhémence d'intention en vue d'acquérir la science des choses; et c'est de là qu'elle tire son nom. Toutefois, le premier caractère est plus essentiel à cette vertu que le second. Car l'appétit ou le désir de connaître regarde de soi la connaissance, à laquelle est ordonnée la studiosité; tandis que la fatigue d'apprendre est un certain empêchement de la

connaissance; d'où il suit que cette vertu ne s'y applique qu'accidentellement, comme on s'applique à écarter un obstacle ».

Dans l'économie des vertus, il en est une qui a pour objet propre de régler l'appétit ou le désir naturel de connaître, qui se trouve en tout homme du fait seul qu'il porte en lui une âme raisonnable. Cette vertu se rattache, comme vertu secondaire, à la vertu principale de tempérance, qui a pour objet propre de régler le désir ou l'appétit naturel qui porte l'homme vers les choses de nature à affecter agréablement le sens du toucher, par où s'entretient et se conserve la vie humaine dans l'individu et dans l'espèce. — Après avoir étudié la vertu elle-même, nous devons maintenant considérer le vice qui lui est opposé. C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION CLXVII

DE LA CURIOSITÉ

Cette question comprend deux articles :

1° Si le vice de la curiosité peut se trouver dans la connaissance intellectuelle ?

2° S'il peut se trouver dans la connaissance sensible ?

Article Premier.

Si touchant la connaissance intellectuelle peut se trouver la curiosité ?

Trois objections veulent prouver que « touchant la connaissance intellectuelle ne peut pas se trouver la curiosité ». — La première dit que « d'après Aristote, au livre II de l'*Éthique* (ch. VI, n. 18 et suiv. ; de S. Th., leç. 7), dans les choses qui sont par elles-mêmes bonnes ou mauvaises, il ne peut pas y avoir un milieu et des extrêmes. Or, la connaissance intellectuelle est bonne en elle-même. La perfection de l'homme, en effet, paraît consister en cela que son intelligence est ramenée de la puissance à l'acte; ce qui se fait par la connaissance. Saint Denys dit aussi, au chapitre IV des *Noms Divins* (de S. Th., leç. 22), que *le bien de l'âme humaine consiste à être selon la raison*; et la perfection de la raison consiste dans la connaissance de la vérité. Donc touchant la connaissance intellectuelle, il ne peut pas y avoir le vice de la curiosité ». — La seconde objection déclare qu' « en ce par quoi l'homme s'assimile à Dieu et qu'il reçoit de Dieu, il ne peut pas y avoir de mal. Or, toute abondance de connaissance vient de Dieu; selon cette parole de l'*Ecclésiastique*, ch. I (v. 1) : *Toute sagesse vient du Seigneur Dieu*. Et, au livre de la *Sagesse*, ch. VII (v. 17), il est

dit : *Lui-même m'a donné la science vraie des choses qui sont, afin que je sache la disposition du globe terrestre et les vertus des éléments*, etc. Par cela aussi l'homme ressemble à Dieu, qu'il connaît la vérité ; car *toutes choses sont à nu et à découvert devant ses yeux*, comme il est marqué dans l'Épître *aux Hébreux*, ch. IV (v. 13). Aussi bien dans le premier livre des *Rois*, ch. II (v. 3), il est dit que *le Seigneur est le Dieu des sciences*. Donc quelque abondante que soit la connaissance de la vérité, elle n'est point mauvaise, mais bonne. Et parce que l'appétit ou le désir et la recherche du bien ne saurait être chose vicieuse, il s'ensuit que touchant la connaissance intellectuelle de la vérité le vice de la curiosité ne saurait se trouver ». — La troisième objection remarque que « si à l'endroit de quelque connaissance intellectuelle le vice de la curiosité pouvait exister, ce serait surtout à l'endroit des sciences philosophiques. Or, de s'y appliquer ne semble pas être chose vicieuse. Saint Jérôme dit, en effet, *sur Daniel* (ch. I, v. 8) : *Ceux qui ne voulurent pas toucher à la table et au vin du roi pour ne pas se souiller, s'ils avaient su que la sagesse et la doctrine des Babyloniens fût un péché, n'auraient jamais consenti à apprendre ce qui n'eût pas été permis*. Et saint Augustin dit, au livre II de la *Doctrine chrétienne* (ch. XL), que *si les philosophes ont dit des choses vraies, nous devons les leur prendre comme à d'injustes possesseurs pour les faire tourner à notre usage*. Donc à l'endroit de la connaissance intellectuelle, il ne peut pas y avoir de curiosité vicieuse ».

L'argument *sed contra* est un autre texte de « saint Jérôme », qui « dit (dans son *Commentaire sur l'Épître aux Ephésiens*, liv. II, sur le chap. IV, v. 17) : *Est-ce qu'il ne vous semble pas verser dans la vanité du sens et pénétrer dans les obscurités de l'esprit, celui qui se torture jour et nuit dans l'art de la dialectique et aussi le physicien qui lève en scrutateur ses yeux au delà du ciel?* Or, la vanité du sens et l'obscurité de l'esprit sont chose vicieuse. Donc, à l'endroit des sciences intellectuelles, la curiosité vicieuse peut se trouver ».

Au corps de l'article, saint Thomas précise que « comme il a été dit (q. 166, art. 2, *ad 2um*), la studiosité ne porte pas

directement sur la connaissance elle-même, mais sur le désir et l'application qui regardent la science à acquérir. Or, il faut juger autrement de la connaissance elle-même de la vérité; et autrement, du désir et de l'application qui visent la vérité à connaître. — La connaissance même de la vérité, en effet, à parler de soi, est chose bonne. Elle peut cependant, accidentellement, être mauvaise, en raison de quelque chose qui s'ensuit : soit en tant que l'homme s'enorgueillit de la connaissance de la vérité, selon cette parole de la première Épître *aux Corinthiens*, ch. VIII (v. I) : *La science enfle;* soit pour autant que l'homme use de la connaissance de la vérité pour pécher. — Mais le désir lui-même ou l'application qui regardent la vérité à connaître peuvent être chose droite ou chose perverse. — D'abord, selon que tel sujet tend par son étude ou son application à la connaissance de la vérité, en tant que le mal s'y trouve joint accidentellement : tels ceux qui s'appliquent à la connaissance de la vérité, pour s'enorgueillir de cette connaissance. Aussi bien saint Augustin dit, au livre des *Mœurs de l'Église* (ch. XXI) : *Il en est qui, désertant les vertus, et ignorant ce qu'est Dieu et quelle est la majesté de la nature qui demeure toujours la même, estiment qu'ils font quelque chose de grand s'ils s'enquièrent avec la plus grande curiosité et un soin extrême de cette masse universelle que nous appelons le monde, d'où ils tirent même un si grand orgueil, qu'il leur semble qu'ils habitent eux-mêmes ce ciel dont ils disputent si souvent.* — De même, ceux qui s'appliquent à apprendre quelque chose pour pécher, ont une application ou une étude vicieuse, selon cette parole de Jérémie, ch. IX (v. 5) : *Ils ont appris à leur langue de dire le mensonge : ils se sont appliqués à agir d'une façon inique.* — D'une autre manière, le vice peut se trouver, dans le désordre même qui affecte le désir et l'application d'apprendre la vérité. Et cela, à un quadruple titre. — Premièrement, en tant que par une étude moins utile on est détourné de l'étude à laquelle on doit vaquer par nécessité. C'est ce qui fait dire à saint Jérôme (Ep. XXI) : *Nous voyons les prêtres, laissant les Évangiles et les Prophètes, lire les comédies et chanter les paroles d'amour des vers des bucoliques.* — Secondement, en

tant qu'on s'applique à apprendre de ceux qu'on n'a pas le droit d'interroger; comme on le voit pour ceux qui s'enquièrent des choses futures auprès des démons; ce qui est la curiosité superstitieuse. De cela, saint Augustin dit, au livre *de la Vraie Religion* (ch. IV) : *Je ne sais si les philosophes ne sont pas empêchés de venir à la foi par le vice de la curiosité qui les fait s'enquérir auprès des démons.* — Troisièmement, lorsque l'homme cherche à connaître la vérité sur les créatures sans le rapporter à sa véritable fin, savoir la connaissance de Dieu Aussi bien saint Augustin dit, au livre *de la Vraie Religion* (ch. XXIX), que *dans la connaissance des créatures, il ne faut pas excercer une vaine et périssable curiosité, mais chercher un degré pour atteindre les choses immortelles et qui demeurent toujours.* — Quatrièmement, selon que tel sujet s'applique à connaître la vérité au-dessus des facultés de son esprit; car, par là, les hommes tombent facilement dans l'erreur. D'où il est dit, dans l'*Ecclésiastique*, ch. III (v. 22) : *Ne cherche point les choses plus hautes que toi et ne scrute point les choses trop fortes et ne sois point curieux en la multiplicité de ces œuvres*; et, ensuite, il est ajouté (v. 26) : *Beaucoup, en effet, ont été supplantés par ces recherches et leur sens a été retenu dans la vanité* ».

L'*ad primum* accorde que « le bien de l'homme consiste dans la connaissance du vrai; mais cependant le bien suprême de l'homme ne consiste pas dans la connaissance de n'importe quel vrai, mais dans la connaissance parfaite de la Vérité suprême, comme on le voit par Aristote » lui-même, « au livre X de l'*Éthique* (ch. VII, n. 12; ch. VIII, n. 7, 8; de S. Th., leç. 10, 12). Et voilà pourquoi il peut y avoir vice dans la connaissance de certaines vérités en tant que le désir qui porte sur cette connaissance n'est pas ordonné selon qu'il convient à la connaissance de la Vérité suprême dans laquelle consiste la suprême félicité ». — On aura remarqué cette règle d'or, que vient de nous donner ici saint Thomas, pour graduer et régler selon qu'il convient le désir même de la connaissance de la vérité, qui, pour être chose excellente en soi, ne laisse pas que de pouvoir devenir chose mauvaise si l'on n'y garde point l'ordre voulu à l'endroit de la Vérité suprême dont la

connaissance parfaite est notre fin dernière : soit dans l'ordre naturel, comme avait su déjà le proclamer Aristote; soit, plus encore, dans l'ordre surnaturel, que la foi nous révèle.

L'*ad secundum* insiste sur la distinction que nous venons de rappeler. « L'objection montre que la connaissance de la vérité est en soi chose bonne; mais cela n'exclut point que l'homme ne puisse abuser de la connaissance de la vérité pour le mal, ou même rechercher d'une façon désordonnée la connaissance de la vérité : car même le désir de ce qui est bon doit être réglé comme il convient ».

L'*ad tertium* déclare que « l'étude de la philosophie est de soi chose licite et louable, en raison de la vérité que les philosophes ont perçue, Dieu la leur révélant » ou leur donnant de la connaître, « comme il est dit *aux Romains*, ch. I (v. 19). Mais parce qu'il en est qui abusent de leur philosophie pour attaquer la foi, à cause de cela l'Apôtre dit, *aux Colossiens*, ch. II (v. 8) : *Veillez à ce que nul ne vous séduise par la philosophie et une science vaine, selon la tradition des hommes et non selon le Christ*. Et saint Denys dit, dans l'épître à *Polycarpe*, parlant de certains philosophes, qu'*ils usent des choses divines d'une façon impie contre les choses divines*, s'efforçant, par la sagesse » qui vient « de Dieu, de chasser la vénération divine »; c'est-à-dire qu'ils mettent au service de leur impiété les ressources de leur intelligence qu'ils tiennent de Dieu, pour se tromper eux-mêmes et tromper les autres. — On aura remarqué, dans cette réponse, le double texte de saint Paul et de saint Denys, qui font avec tant de netteté le procès de la mauvaise philosophie, occupée toute entière à perdre les âmes, en obscurcissant par ses sophismes la lumière même de la raison, sur les vérités qu'il importe le plus à l'homme de connaître.

Il est donc une culture de l'esprit, qui peut être mauvaise : non en soi et en raison de la vérité qu'elle est supposée impliquer; mais en raison du mode de l'acquérir ou de la fin qu'on s'y propose. — S'il s'agit, non plus de la connaissance intellectuelle, mais de la seule connaissance sensible, pourrons

nous, là encore, parler d'excès possible et en appeler au vice de la curiosité? Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article II.

Si le vice de la curiosité se trouve dans la connaissance sensible?

Trois objections veulent prouver que « le vice de la curiosité ne se trouve pas dans la connaissance sensible ». — La première fait remarquer que « comme certaines choses sont connues par le sens de la vue, de même aussi il en est d'autres qui sont connues par le sens du toucher et du goût. Or, relativement aux choses du toucher ou du goût, on ne parle pas du vice de la curiosité; mais plutôt du vice de la luxure ou de la gourmandise. Donc il semble qu'il n'y a pas non plus à parler du vice de la curiosité au sujet des choses qui sont connues par la vue ». — La seconde objection dit que « la curiosité paraît avoir sa place quand on regarde les jeux; aussi bien saint Augustin dit, au livre VI de ses *Confessions* (ch. VIII), qu'*au cours d'un combat la clameur immense de tout le peuple ayant frappé Alypius, celui-ci, vaincu par la curiosité, ouvrit les yeux*. Or, de regarder les jeux ne semble pas être chose vicieuse; parce que ces sortes de spectacles tirent leur agrément de la représentation, dans laquelle l'homme se complaît naturellement; comme le dit Aristote dans sa *Poésie* (ch. VI, n. 2 et suiv.). Donc il n'y a pas le vice de curiosité dans la connaissance sensible ». — La troisième objection arguë de ce qu'« il semble qu'à la curiosité appartient de s'enquérir des actes du prochain, comme le dit le Vénérable Bède (sur la première épître de S. Jean, ch. II, v. 16). Or, s'enquérir des actions des autres ne semble pas être chose vicieuse, puisqu'il est dit au livre de l'*Ecclésiastique*, ch. XVII (v. 12) : *Dieu a confié à chacun la garde de son prochain*. Donc le vice de la curiosité ne consiste pas dans la connaissance de ces sortes de choses particulières ».

L'argument *sed contra* cite un mot de « saint Augustin », qui « dit, au livre de *la Vraie Religion* (ch. XXXVII), que *la concupiscence des yeux rend les hommes curieux*. Or, comme le dit le Vénérable Bède (endroit précité), la concupiscence des yeux ne se trouve pas seulement dans le fait d'*apprendre les arts de la magie;* elle est aussi dans le fait de *regarder les spectacles et de chercher à connaître et à souligner les vices du prochain*, qui sont de certains faits particuliers d'ordre sensible. Puis donc que la concupiscence des yeux est un certain vice, comme, du reste, *l'orgueil de la vie* et *la concupiscence de la chair*, contre lesquelles elle est divisée, en saint Jean, ch. II (v. 16), il semble que le vice de la curiosité porte sur la connaissance sensible ».

Au corps de l'article, saint Thomas fait remarquer que « la connaissance sensible est ordonnée à deux choses. — D'abord, elle est ordonnée, soit dans l'homme, soit dans les autres animaux, à l'entretien du corps; parce que cette connaissance fait que l'homme et les autres animaux évitent les choses qui peuvent leur nuire et recherchent les choses qui sont nécessaires à l'entretien du corps. — D'une autre manière, la connaissance sensible est ordonnée, dans l'homme, spécialement, à la connaissance intellectuelle, soit spéculative, soit pratique. — Ce sera donc d'une double manière qu'il pourra être vicieux d'appliquer ses soins à la connaissance des choses sensibles. — Premièrement, selon que la connaissance sensible n'est pas ordonnée à quelque chose d'utile, mais plutôt détourne l'homme de quelque considération utile. Et c'est pourquoi saint Augustin dit, au livre X des *Confessions* (ch. XXXV) : *Un chien qui court après un lièvre, je n'y prends pas garde si cela se fait dans le cirque. Mais, dans la campagne, si je passe par hasard, il se peut que cette chasse me détourne de quelque grande pensée et m'attire à elle; et alors, si m'avertissant de ma faiblesse vous ne m'en détournez tout de suite, je m'égare dans la vanité de ce spectacle.* — Secondement, lorsque la connaissance sensible est ordonnée à quelque chose de nuisible : comme si le regard qu'on porte sur une femme est ordonné à convoiter cette femme; ou comme si le soin qu'on met à s'enquérir des actions d'autrui est ordonné à la détraction. — Que si, au con-

traire, l'homme s'applique d'une façon ordonnée à la connaissance des choses sensibles, en raison de la nécessité où l'on est de conserver la nature, ou encore pour acquérir la connaissance de la vérité, cette application à l'endroit de la connaissance sensible sera chose vertueuse ».

L'*ad primum* répond que « la luxure et la gourmandise portent sur les plaisirs qui consistent dans l'usage des choses du toucher. Mais la curiosité porte sur le plaisir de la connaissance qui est celle de tous les sens. Et on l'appelle *concupiscence des yeux, parce que les yeux sont, dans l'ordre de la connaissance, les sens principaux; aussi bien disons-nous de toutes les choses sensibles qu'elles se voient*, comme le note saint Augustin, au livre X des *Confessions* (ch. xxxv). Et, comme saint Augustin encore l'ajoute, au même endroit, *par là on discerne clairement ce qui appartient à la volupté et ce qui appartient à la curiosité, dans l'usage des sens, que la volupté recherche les choses belles, suaves, harmonieuses, savoureuses, douces, tandis que la curiosité s'applique même aux choses contraires, comme faisant une épreuve, non en raison de ce qu'elles peuvent avoir de contrariant, mais par passion d'expérimenter et de connaître ou de savoir* ».

L'*ad secundum* déclare que « la vue des spectacles est rendue vicieuse selon que par là l'homme est porté aux vices de lascivité ou de cruauté, en raison des choses qui y sont représentées. Aussi bien saint Jean Chrysostome dit (hom. VI *sur saint Matthieu*), que *de telles vues font les adultères et les effrontés* ». — Et voilà bien la raison profonde qui rend ces sortes de spectacles si dangereux : c'est que trop souvent tout y conspire à émouvoir les passions de l'homme en ce qu'elles peuvent avoir de plus contraire à la droite raison ou à l'honnêteté de l'austère vertu.

L'*ad tertium* dit que « regarder ce que font les autres, avec un bon esprit, soit en vue de son utilité propre, à l'effet d'être provoqué soi-même à mieux faire par les bonnes œuvres du prochain, soit aussi en vue de l'utilité du prochain lui-même, à l'effet de le corriger s'il y a quelque chose de vicieux dans son action, selon la règle de la charité et le devoir de sa charge, est chose louable; d'après cette parole de

l'Épître *aux Hébreux*, ch. x (v. 24) : *Regardez-vous les uns les autres pour vous provoquer à la charité et aux bonnes œuvres.* Mais que quelqu'un s'applique à considérer les vices des autres pour mépriser le prochain, ou pour se livrer à la détraction, ou à tout le moins pour se préoccuper inutilement, c'est là chose vicieuse. Aussi bien est-il dit dans le livre des *Proverbes*, ch. xxiv (v. 15) : *Ne tends pas des embûches et ne cherche pas l'iniquité dans la demeure du juste; et ne dévaste pas le lieu où il repose* ». — On ne saurait trop retenir la distinction que vient de formuler saint Thomas en ce qui touche l'attention à porter à ce que font les autres. La bonté ou la malice de cette attention dépend elle-même de l'intention qui en est l'âme. Et saint Thomas vient de nous préciser en quelques mots ce que doit ou ne doit pas être cette intention.

User de nos sens, notamment du sens de la vue, pour subvenir aux besoins de notre vie matérielle, ou encore pour aider notre esprit dans la recherche de la vérité, selon que cette recherche se fait avec sagesse et avec mesure, est chose parfaitement licite et dans l'ordre de la vertu. Ce sera, au contraire, chose mauvaise ou vicieuse, quand on le fait d'une manière vaine et sans but, ou, plus encore, quand on le fait dans un but mauvais et pour tourner au mal de soi ou des autres la connaissance que l'on acquiert ainsi par l'usage de ses sens.

Il ne nous reste plus qu'une dernière vertu à considérer parmi les annexes de la tempérance. C'est la vertu qui consiste à mesurer comme il convient ce qui a trait à notre extérieur, qu'il s'agisse des mouvements du corps, ou qu'il s'agisse de la tenue et de la mise extérieure. Cette vertu, sous son double aspect, garde pour elle, d'une façon pure et simple, le nom même de *modestie*, qui s'appliquait aussi, nous l'avons vu, d'une façon plus générale aux vertus d'humilité et de studiosité. — De la modestie ainsi entendue, nous allons nous occuper maintenant. Et, d'abord, selon qu'elle porte sur les actes ou les mouvements extérieurs de notre corps. — C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION CLXVIII

DES MOUVEMENTS EXTÉRIEURS DU CORPS

Cette question comprend quatre articles :

1° Si dans les mouvements extérieurs du corps qui se font gravement ou en dehors du jeu proprement dit, la vertu et le vice peuvent se trouver?
2° S'il peut y avoir quelque vertu qui porte sur les actions du jeu?
3° Du péché qui se fait par excès du jeu?
4° Du péché qui se fait par manque de jeu?

Comme on le voit, il s'agit, dans ces quatre articles, d'une double sorte de mouvements extérieurs ou d'actions du corps : des mouvements de la vie ordinaire, si l'on peut ainsi dire; et des mouvements ou des actions qui sont le propre du jeu ou de la récréation. Le premier article examine les premiers; les trois autres, les seconds.

Article Premier.

Si dans les mouvements extérieurs du corps il y a quelque vertu?

Quatre objections veulent prouver que « dans les mouvements extérieurs du corps, il n'y a aucune vertu ». — La première fait observer que « toute vertu appartient à la beauté spirituelle de l'âme; selon cette parole du psaume (XLIV, v. 14) : *Toute la gloire de la fille du roi est dans son intérieur;* et la glose explique : *c'est-à-dire dans sa conscience.* Or, les mouvements du corps ne sont pas chose intérieure, mais chose extérieure. Donc à l'endroit de ces sortes de mouvements, il ne peut pas y avoir de vertu ». — La seconde objection déclare que « *les vertus ne sont pas en nous de par la nature,* comme on le voit

par Aristote, au livre II de l'*Éthique* (ch. I, n. 3; de S. Th., leç. I). Or, les mouvements corporels extérieurs sont chose naturelle dans l'homme; car c'est naturellement qu'il en est qui sont prompts dans leurs mouvements, et qu'il en est d'autres qui sont lents; et il en est de même des autres différences de ces mouvements extérieurs. Donc, à l'endroit de ces mouvements, il n'y a pas à parler de vertu ». — La troisième objection dit que « toute vertu morale porte sur les actions qui sont ordonnées aux autres, comme la justice; ou sur les passions, comme la tempérance et la force. Or, les mouvements extérieurs ne sont point à l'usage d'autrui; ils ne sont pas non plus des passions. Donc ils ne sont point matière de vertu ». — La quatrième objection rappelle qu' « en toute œuvre de vertu, il faut apporter du soin ou de l'application, comme il a été vu plus haut (q. 166, art. 1, obj. 1; art. 2, *ad 1um*). Or, apporter du soin ou de l'application aux mouvements extérieurs et à leur arrangement est chose blâmable; car saint Ambroise dit, au livre I des *Devoirs* (ch. XVIII) : *Il est une démarche digne d'approbation où se voit l'image de l'autorité, le poids de la gravité, la trace de la tranquilité : pourvu toutefois qu'il n'y ait pas de soin ou d'affectation, mais que le mouvement soit pur et simple.* Donc il semble qu'à l'endroit de la composition des mouvements extérieurs, il n'y ait point place pour la vertu ».

L'argument *sed contra* oppose que « la beauté de l'honnêteté appartient à la vertu. Or, la composition des mouvements extérieurs appartient à la beauté de l'honnêteté. Saint Ambroise dit, en effet, au livre I des *Devoirs* (ch. XIX) : *De même que je n'approuve pas celui qui est mou et efféminé dans le son de la voix ou dans le geste du corps; de même je n'approuve pas non plus celui qui est agreste ou rustique. Imitons la nature : son image est la formule de la discipline et la forme de l'honnêteté.* Donc à l'endroit de la composition des mouvements extérieurs, la vertu a sa place ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « la vertu morale consiste en ce que ce qui est de l'homme est ordonné par la raison. Or, il est manifeste que les mouvements extérieurs de l'homme peuvent être ordonnés par la raison; car les

membres extérieurs se meuvent au commandement de la raison. Il s'ensuit manifestement que dans l'ordonnance de ces mouvements se trouve et consiste la vertu morale. Cette ordination des mouvements extérieurs se considère par rapport à deux choses : d'abord, selon la convenance de la personne elle-même; ensuite, selon la convenance aux personnes du dehors, aux affaires et aux lieux. Aussi bien saint Ambroise dit, au livre I des *Devoirs* (ch. XIX) : *C'est là garder la beauté du bien vivre : rendre ce qui convient à chaque sexe, à chaque personne;* et cela pour le premier point. Quant au second, il est ajouté : *Voilà l'ordre parfait des gestes, le mode approprié à chaque action.* Et voilà pourquoi, à l'endroit de ces mouvements extérieurs, Andronicus assigne deux choses ; savoir : *la tenue*, qui regarde ce qui convient à la personne; d'où il la définit *la science à l'endroit de ce qui convient dans le mouvement et la tenue;* et *la bonne ordonnance*, qui regarde ce qui convient aux affaires et aux choses qui entourent; d'où il la définit *l'expérience de la séparation* c'est-à-dire de la distinction *des actions* ».

L'*ad primum* dit que « les mouvements extérieurs sont de certains signes de la disposition intérieure; selon cette parole de l'*Ecclésiastique*, ch. XIX (v. 27) : *La tenue du corps, le rire des dents, la démarche de l'homme disent ce qu'il est.* Et saint Ambroise dit, au livre I des *Devoirs* (ch. XVIII) que l'*état de l'âme se voit dans le port du corps;* et que *le mouvement du corps est une certaine voix de l'âme* ».

L'*ad secundum* fait observer que « si l'homme tient de sa disposition naturelle une aptitude à tel ou tel mode de mouvements extérieurs, cependant le travail de la raison peut suppléer à ce qui manque à la nature. Aussi bien saint Ambroise dit, au livre I des *Devoirs* (ch. XVIII) : *La nature forme le mouvement; mais s'il est quelque chose de vicieux dans la nature, que l'application le corrige* ».

L'*ad tertium* précise à nouveau que « comme il vient d'être dit (à l'*ad 1um*), les mouvements extérieurs sont de certains signes de la disposition de l'âme. Et voilà pourquoi la modération des mouvements extérieurs requiert la modération des passions intérieures » : c'est parce que les passions intérieures

sont tenues dans l'ordre et la mesure ou la règle de la raison, que les mouvements extérieurs du corps peuvent l'être aussi. « De là vient que saint Ambroise dit, au livre I des *Devoirs* (ch. XVIII), que *par là*, savoir par les mouvements extérieurs, *l'homme caché de notre cœur est jugé ou plus léger, ou plus arrogant, ou plus brouillon, ou plus grave, et plus constant, et plus pur, et plus mûr.* — Par les mouvements extérieurs aussi les autres hommes forment sur nous leur jugement; selon cette parole de l'*Ecclésiastique*, ch. XIX (v. 26) : *La vue fait connaître l'homme et à la présence de son visage on connaît l'homme sensé.* Et, à cause de cela, la modération des mouvements extérieurs est ordonnée aux autres, d'une certaine manière; selon ce que dit saint Augustin, dans sa Règle : *Que dans tous vos mouvements, rien ne se fasse qui puisse offenser le regard de qui que ce soit, mais seulement ce qui convient à votre sainteté.* — D'où il suit que la modération des mouvements extérieurs peut se ramener aux deux vertus que touche Aristote dans le livre IV de l'*Éthique* (ch. VI, VII; de S. Th., leç. 14, 15). Et, en effet, en tant que par les mouvements extérieurs nous sommes ordonnés aux autres, la modération de ces mouvements appartient à l'*amitié* ou à l'*affabilité*, qui porte sur les plaisirs ou les tristesses attachés aux paroles et aux actes en vue des autres avec lesquels on vit. En tant que ces mouvements extérieurs sont les signes de la disposition intérieure, leur modération appartient à la vertu de *vérité*, selon laquelle l'homme se montre dans ses paroles et dans ses actes tel qu'il est intérieurement ». — Tout en se ramenant, de la manière et pour la raison qui vient d'être dite, aux deux vertus d'affabilité ou d'amitié et de vérité, la parfaite ordonnance des mouvements extérieurs qui est l'objet propre de la modestie dont nous parlons, reste chose suffisamment distincte, dans l'ordre de la vertu, en raison de l'ordre intérieur des passions qu'elle suppose et connote, pour spécifier cette vertu de modestie et en faire quelque chose de distinct dans l'ordre de la vertu; alors surtout qu'elle impliquera, nous l'allons voir, une vertu nouvelle distincte de celles qui viennent d'être rappelées et que nous appellerons l'*autrapélie* ou l'*enjouement*.

L'*ad quartum* explique que « dans l'ordonnance des mouvements extérieurs est blâmé le soin qui fait que l'on use d'une certaine fiction dans ces mouvements, en telle sorte qu'ils ne conviennent pas à la disposition intérieure. Toutefois, on doit y apporter un tel soin, que si quelque chose s'y trouve de désordonné, on le corrige. Et c'est pourquoi saint Ambroise dit, au livre I des *Devoirs* (ch. XVIII) : *Que l'art soit absent; mais que la correction ne le soit pas* ».

Nul doute que les mouvements extérieurs du corps ne soient soumis à l'empire de la raison et ne puissent ou ne doivent être ordonnés par elle; car ils sont un reflet des sentiments intérieurs, qui doivent toujours et jusqu'en leurs manifestations extérieures être réglés par la raison : alors surtout que la vertu de vérité s'y trouve intéressée; et, de plus, ils peuvent avoir une action très marquée sur ceux qui vivent avec nous, selon que notre mode de parler ou d'agir ou de faire, en ce qu'il a d'extérieur, est de nature à plaire ou à déplaire autour de nous. Aussi bien y a-t-il une vertu qui a pour objet propre de régler ou d'ordonner tout cet extérieur de notre vie; et c'est la vertu de modestie. — Cette vertu de modestie va-t-elle s'étendre jusqu'aux choses du jeu ou à l'extérieur de notre agir en ce qui n'est plus le côté grave et ordinaire de la vie. C'est ce que nous devons maintenant considérer; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article II.

Si dans les jeux peut se trouver quelque vertu?

Trois objections veulent prouver que « dans les jeux ne peut pas se trouver quelque vertu ». — La première en appelle à « saint Ambroise », qui « dit, au livre I des *Devoirs* (ch. XXIII) : *Le Seigneur dit : Malheur à vous qui riez, parce que vous pleurerez. Ce n'est donc pas seulement les jeux dissolus, mais même tous les jeux que j'estime qu'on doit éviter.* Or, ce qui peut être fait d'une manière vertueuse n'a pas à être évité d'une façon totale.

Donc la vertu ne peut pas s'exercer à l'endroit des jeux ». — La seconde objection rappelle que « *la vertu est produite en nous par Dieu sans nous*, comme il a été vu plus haut (1ª-2ªᵉ. q. 55, art. 4). Or, saint Jean Chrysostome dit (hom. VI *sur saint Matthieu*) : *Ce n'est point Dieu qui porte à jouer; c'est le démon. Écoute quels sont ceux qui jouent : Le peuple s'assit pour manger et pour boire; et il se leva pour jouer.* Donc, à l'endroit des jeux, il ne peut pas y avoir de vertu ». — La troisième objection cite « Aristote », qui « dit, au livre X de l'*Éthique* (ch. VI, n. 3; de S. Th., leç. 9), que *les opérations du jeu ne sont pas ordonnées à autre chose.* Or, il est requis pour la vertu, que l'*on agisse par choix en vue de quelque chose;* comme on le voit par Aristote, au livre II de l'*Éthique* (ch. IV, n. 3; de S. Th , leç. 4). Donc, à l'endroit des jeux, il ne peut pas y avoir de vertu ».

L'argument *sed contra* apporte un texte de « saint Augustin », qui « dit, au livre II *de la Musique* (ch. XV) : *Je veux que tu t'accordes enfin quelque repos; car il convient que le sage se relâche, de temps en temps, de l'attention soutenue qu'il porte aux affaires.* Or, cette détente à l'endroit de ses actions ordinaires, se fait par des paroles et des actions récréatives. Donc il appartient au sage et au vertueux d'user de temps en temps de ces récréations. — Aristote, du reste, assigne une vertu à l'endroit du jeu, qu'il appelle l'*eutrapélie*; et que nous pouvons appeler nous-même *enjouement* ».

Au corps de l'article, saint Thomas commence par nous montrer la nécessité qu'il y a pour l'homme de prendre du repos, qu'il s'agisse de son corps ou qu'il s'agisse de son âme. « De même, nous dit-il, que l'homme a besoin du repos corporel pour refaire le corps qui ne peut point travailler d'une façon continue, car il a une vertu finie qui est proportionnée à des opérations déterminées, de même, aussi, du côté de l'âme, qui a également une vertu finie proportionnée à des opérations déterminées : et voilà pourquoi, quand elle poursuit certaine opération au delà de sa mesure, elle se travaille et par là se fatigue . alors surtout que dans les opérations de l'âme, travaille aussi, en même temps, le corps, en ce sens que

l'âme, même intellective, use de facultés qui agissent par des organes corporels. D'autre part, les biens connaturels à l'homme sont les biens sensibles. Il s'ensuit que si l'âme s'élève au-dessus des choses sensibles, appliquée qu'elle est aux actes de la raison, il naît de là une certaine fatigue de l'âme, que l'homme vaque aux actes de la raison pratique ou à ceux de la raison spéculative. Toutefois, il se fatigue davantage, s'il s'applique aux actes de la contemplation, parce qu'alors il s'élève davantage au-dessus des choses sensibles; bien que peut-être en certaines œuvres de la raison pratique qui sont extérieures il y ait une plus grande fatigue du corps. Mais, dans les unes et dans les autres, l'homme se fatigue d'autant plus, dans son âme, qu'il s'applique avec plus de véhémence aux actes de la raison. Or, de même que la fatigue corporelle tombe par le repos du corps, de même aussi il faut que la fatigue de l'âme tombe par le repos de l'âme. Et parce que le repos de l'âme consiste dans la délectation ou la joie, comme il a été vu plus haut, quand il s'est agi des passions (1ª-2ªᵉ, q. 24, aliàs 25, art. 2; q. 31, art. 1, *ad* 2ᵘᵐ), de là vient qu'il faut chercher un remède à la fatigue de l'âme en quelque chose qui plaise, cessant pour un temps d'insister dans l'application au travail de la raison. C'est ainsi que nous lisons dans les *Collations des Pères* (ou *Conférences*, de Cassien, conf. XXIV, et XXI), que saint Jean l'Évangéliste, alors que quelques-uns se scandalisaient de le trouver qui se recréait avec ses disciples, ordonna, dit-on, à l'un de ceux-là, qui portait un arc, de lancer une flèche. Celui-ci l'ayant fait, saint Jean lui demanda s'il pourrait faire cela sans relâche. Et comme il répondait que s'il faisait cela d'une façon continuelle, l'arc se romprait, saint Jean reprit que de même l'esprit de l'homme se briserait s'il ne se relâchait jamais de sa tension. Et, précisément, ces sortes d'actions ou de paroles, dans lesquelles on ne cherche que le plaisir de l'âme, sont appelées récréatives ou enjouées. Aussi bien est-il nécessaire d'user parfois de ces récréations ou de ces jeux, comme pour le repos de l'âme. C'est ce qui a fait dire à Aristote, au livre IV de l'*Éthique* (ch. VIII, n. 1, 2; de S. Th., leç. 16), que *dans les choses de cette vie on*

trouve un certain repos dans le jeu; et voilà pourquoi il faut en user quelquefois.

« Mais, poursuit saint Thomas, il y a trois choses surtout à éviter, dans ces sortes de récréations ou de jeux. — La première et la principale est qu'on ne cherche point le plaisir dont il s'agit en des actions ou des paroles qui seraient honteuses ou nuisibles. Aussi bien Cicéron dit, au livre I des *Devoirs* (ch. XXIX), qu'il est un mode de jouer *vilain, pétulant, criminel, obscène.* — La seconde chose à surveiller est que l'on ne laisse pas totalement la gravité ou le sérieux de l'âme. Et c'est pourquoi saint Ambroise dit, au livre I des *Devoirs* (ch. XX) : *Alors que nous voulons relâcher l'attention de l'esprit, veillons à n'en pas briser toute l'harmonie qui résulte d'un concert de toutes les bonnes œuvres.* Et Cicéron dit, au livre I du *Devoir* (ch. XXIX), que *comme nous ne donnons pas aux enfants toute licence pour le jeu, mais qu'on veille à ce qu'il n'y ait rien de contraire à l'honnêteté des actions, pareillement aussi que dans notre jeu on voie briller quelque chose de la lumière d'un esprit probe.* — La troisième chose à surveiller est, comme du reste pour toutes les autres actions humaines, que le jeu soit en harmonie avec la personne et le temps et le lieu et qu'il réponde à toutes les autres circonstances; en telle sorte qu'*il soit digne du temps et de l'homme*, comme le dit Cicéron, au même endroit. — Et parce que ces choses-là se règlent par la raison, et que l'habitus qui agit selon la raison est une vertu morale, il s'ensuit qu'à l'endroit du jeu il y a place pour une vertu qu'Aristote appelle l'*eutrapélie :* qui signifie l'action de *bien tourner :* en ce sens qu'on y tourne comme il convient certaines actions et certaines paroles en mode de soulagement ou de consolation. Et pour autant que par cette vertu l'homme refrène ce qu'il y aurait d'immodéré dans le jeu, elle est contenue sous la modestie ».

L'*ad primum* répond que « comme il a été dit (au corps de l'article), les choses du jeu doivent convenir aux affaires et aux personnes. Aussi bien Cicéron dit, au livre I de sa *Rhétorique* (ch. XVII), que si les auditeurs sont fatigués, *il n'est pas inutile que l'orateur commence par quelque chose de nouveau et*

qui prête à rire, si toutefois la gravité de l'affaire n'enlève pas toute possibilité d'enjouement. Or, la Doctrine Sacrée porte sur ce qu'il y a de plus haut; selon cette parole des *Proverbes*, ch. VIII (v. 6) : *Écoutez, car je dois parler de grandes choses.* Et c'est pourquoi saint Ambroise n'exclut pas universellement tout jeu de la vie humaine; mais seulement, dans les choses de la Doctrine Sacrée. Aussi bien il avait dit auparavant », dans le texte que citait l'objection : « *Bien que parfois les jeux soient chose honnête, cependant la règle ecclésiastique ne les tolère pas; car les choses que nous ne trouvons pas dans la Sainte Écriture, de quel droit pouvons-nous nous les attribuer* ». — D'un mot, on pourrait dire que tout ce qui est profane dans le jeu ou la récréation de l'esprit doit être banni de ce qui touche à la vie du chrétien ou de l'homme d'Église en ce qui est des actions spécifiquement saintes qui sont les leurs : telles les actions liturgiques et tout ce qui s'y rattache.

L'*ad secundum* explique que « ce mot de saint Jean Chrysostome doit s'entendre de ceux qui usent du jeu d'une façon désordonnée, et surtout de ceux qui mettent leur fin dans le plaisir du jeu, comme il est dit de certains, au livre de la *Sagesse*, ch. XV (v. 12) : *Ils ont pensé que notre vie était un jeu.* Et contre cela, Cicéron dit, au livre I du *Devoir* (ch. XXIX) : *Nous n'avons pas été engendrés par la nature, comme si nous étions faits pour le jeu et l'amusement, mais pour les choses sévères plutôt et pour certains soins plus graves et plus hauts* ».

L'*ad tertium* accorde que « les opérations ou les actions mêmes du jeu, prises selon leur espèce, ne sont pas ordonnées à une fin. Mais le plaisir qui se trouve en ces sortes d'actes est ordonné à une certaine récréation ou à un certain repos de l'âme. Et, à ce titre, si on le fait modérément, il est permis d'user du jeu. C'est pourquoi Cicéron dit, au livre I du *Devoir* (ch. XXIX) : *Il est permis d'user de jeu et d'amusement; mais comme on use de sommeil et d'autres choses reposantes, après qu'on a satisfait aux choses graves et sérieuses* ».

La belle doctrine que saint Thomas vient de nous exposer sur la nature du jeu et sur sa licéité ou sa raison d'être dans

la vie de l'homme, amène tout de suite la double question des deux articles qui vont suivre : peut-il y avoir péché dans l'excès du jeu? peut-il y avoir péché dans le manque ou le défaut du jeu. — Et, d'abord, peut-il y avoir péché dans l'excès du jeu. C'est l'objet de l'article suivant.

Article III.

Si dans la superfluité du jeu le péché peut se trouver?

Trois objections veulent prouver que « dans la superfluité du jeu il ne peut pas y avoir de péché ». — La première dit que « ce qui excuse du péché ne semble pas être un péché. Or, le jeu excuse parfois du péché : beaucoup de choses, en effet, si on les faisait sérieusement, seraient des péchés, qui, faites par mode de jeu, ou ne sont aucun péché ou ne sont que des péchés légers. Donc il semble que dans la surabondance du jeu il n'y a pas de péché ». — La seconde objection déclare que « tous les autres vices se ramènent aux sept péchés capitaux; comme le dit saint Grégoire au livre XXXI de ses *Morales* (ch. XLV, ou XXXI, ou XVII). Or, la surabondance dans les jeux ne semble pas se ramener à quelqu'un des péchés capitaux. Donc il semble qu'elle n'est pas un péché ». — La troisième objection, particulièrement intéressante, fait observer que « les histrions surtout paraissent excéder dans le jeu; car ils ordonnent au jeu leur vie tout entière. Si donc la surabondance du jeu était un péché, dans ce cas tous les histrions seraient en état de péché. De même pécheraient aussi tous ceux qui useraient de leurs services, ou qui leur feraient quelques largesses; comme fauteurs du péché. Or, cela paraît être faux. Car nous lisons, dans les *Vie des Pères* (liv. VIII, ch. LXIII), qu'il fut révélé au bienheureux Paphnuce, qu'un certain joueur devait être son compagnon dans la vie future ».

L'argument *sed contra* oppose que « sur ce texte des *Proverbes*, ch. XIV (v. 13) : *Le rire sera mêlé à la douleur et la joie dure encore que l'affliction est présente*, la glose dit : *l'affliction*

qui durera toujours. Or, dans la superfluité du jeu se trouve le rire et la joie désordonnés. Donc, là se trouve le péché mortel, auquel seul est due l'affliction qui dure toujours ».

Au corps de l'article, saint Thomas précise qu' « en tout ce qui peut être dirigé par la raison, on appelle superflu ce qui excède ou dépasse la règle de la raison, et moindre ou insuffisant, ce qui reste en deçà de la règle de la raison. Or, il a été dit (art. préc.) que les paroles ou les actions ayant trait à la récréation et au jeu étaient de nature à être dirigées par la raison. Il s'ensuit que le superflu, dans le jeu, se prendra selon qu'il excède la règle de la raison. Chose qui peut se produire d'une double manière. — D'abord, en raison de la nature des actions qui servent au jeu. Ce jeu est appelé, par Cicéron, *vilain, pétulant, criminel, obscène;* et il consiste à user, pour cause de jeu, de paroles ou d'actions honteuses, ou encore de ce qui tourne au dommage du prochain, choses qui de soi constituent des péchés mortels. Et, dans ce sens, il est clair que l'excès dans le jeu est un péché mortel. — D'une autre manière, il peut y avoir excès dans le jeu, par manque des circonstances voulues; comme si l'on use du jeu en des temps ou en des lieux indus, ou en dehors de ce qui convient à l'affaire ou à la personne. Et ceci peut quelquefois être un péché mortel, en raison du trop grand attachement qu'on a au jeu dont on préfère l'agrément à l'amour de Dieu, en telle sorte qu'on ne laisse pas d'user de tels jeux même contrairement au précepte de Dieu ou de l'Église » : tel celui qui par attache désordonnée à un jeu d'ailleurs licite en soi, ne laisserait pas de manquer la messe un jour de dimanche ou de fête de précepte. « Parfois, ce ne sera qu'un péché véniel; comme si quelqu'un », bien qu'il manque à telle ou telle circonstance voulue, par amour du jeu, « n'est cependant pas tellement attaché au jeu qu'il voulût pour cela faire quelque chose de contraire au précepte de Dieu ».

L'*ad primum* fait observer qu' « il est des péchés qui consistent dans l'intention seule, en ce sens qu'on s'y propose de faire injure à quelqu'un : cette intention est exclue par le jeu, dont l'intention est le plaisir, non de faire injure à autrui. Ces sortes de péchés sont excusés ou diminués par le jeu. — Il

est d'autres péchés qui sont tels en raison de leur espèce; comme l'homicide, la fornication, et autres choses semblables. Ceux-là ne sont pas excusés par le jeu. Bien plus, c'est par eux que le jeu est rendu *criminel* et *obscène* ».

L'*ad secundum* répond que « la superfluité dans le jeu appartient à *la joie inepte*, que saint Grégoire assigne comme fille de la gourmandise. Et c'est pourquoi il est dit dans l'*Exode*, ch. XXXIII (v. 6) . *Le peuple s'assit pour manger et pour boire ; et il se leva pour jouer* ».

L'*ad tertium* va formuler une doctrine du plus haut intérêt. Il rappelle que « comme il a été dit (art. préc.), le jeu est chose nécessaire dans l'économie de la vie humaine. Or, pour toutes les choses qui sont utiles à l'économie de la vie humaine, peuvent être assignés déterminément certains offices permis. Il suit de là que même l'office des histrions » ou des comédiens, « qui est ordonné à apporter aux hommes un certain soulagement, n'est pas de soi chose illicite et ne fait pas que ceux qui s'y livrent soient en état de péché; pourvu qu'ils usent du jeu avec mesure ; c'est-à-dire qu'ils ne mêlent point à leur jeu des paroles ou des actions illicites, et qu'ils n'usent point du jeu en des affaires ou en des temps qui ne conviennent pas. Et s'il est vrai », comme le disait l'objection, « que dans les choses humaines ils n'ont pas d'autre office, par comparaison aux autres hommes, cependant ils peuvent avoir, par rapport à eux-mêmes et à Dieu, d'autres actions sérieuses et vertueuses ; comme, par exemple, quand ils prient, ou qu'ils règlent leurs passions et leurs actions extérieures, et que parfois aussi ils répandent des aumônes. D'où il suit que ceux qui leur viennent en aide d'une façon mesurée, ne pèchent point, mais accomplissent un acte de justice, leur donnant la rétribution qui est la récompense ou le salaire de leurs services. Toutefois, s'il en est qui consument leurs biens d'une manière superflue en faveur de ces sortes d'histrions et de comédiens ou qui les soutiennent et leur viennent en aide quand ils se livrent à des jeux illicites, ceux-là pèchent, comme favorisant les autres dans leur péché. Et c'est pour cela que saint Augustin dit, *sur saint Jean* (tr. C), que *donner ses biens aux*

histrions est un vice énorme. A moins peut-être qu'un histrion ne se trouvât dans l'extrême nécessité : auquel cas il faudrait lui venir en aide. Saint Augustin dit, en effet, au livre des *Devoirs* (cf. can. *Pasce*, dist. LXXXVI) : *Nourris celui qui meurt de faim : si, en effet pouvant sauver un homme en lui donnant du pain, tu ne le fais pas, tu es le meurtrier de cet homme* ». — Nous voyons par cette réponse si sage de notre saint Docteur, dans quel esprit et avec quelle mesure il faut apprécier et juger tout ce qui a trait à ce qu'on pourrait appeler la fonction de divertir parmi les hommes. Cette fonction est, en soi, parfaitement légitime. Il est vrai, qu'elle est aussi très délicate. Mais, en raison même de son côté particulièrement délicat, ceux ou celles qui ne s'y livreraient que conformément aux règles de la raison morale humaine et chrétienne n'en auraient qu'un mérite plus grand. Par contre, favoriser, en quelque manière que ce puisse être, tout ce qui dans cet ordre porte avec soi un caractère manifeste de perversité et de pervertissement est coopérer au péché de ceux-là même qui le commettent.

On peut pécher par excès dans les choses du divertissement et du jeu. — Peut-on aussi, en ces mêmes choses, pécher par défaut? C'est ce qu'il nous faut maintenant examiner ; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article IV.

Si dans le manque de divertissement et de jeu consiste quelque péché?

Trois objections veulent prouver que « dans le manque de divertissement ou de jeu, ne consiste aucun péché ». — La première arguë de ce qu' « on ne prescrit pas ce qui est péché à ceux qui font pénitence. Or, saint Augustin dit (Livre *de la Vraie et de la Fausse Pénitence*, ch. xv ; parmi les œuvres de saint Augustin), parlant du pénitent : *Qu'il se prive des jeux et des spectacles du siècle, celui qui veut obtenir une parfaite grâce*

de rémission. Donc il n'y a point de péché dans le manque de divertissement et de jeu ». — La seconde objection dit qu' « aucun péché n'est marqué dans l'éloge des saints. Or, à l'éloge de certains, il est dit qu'ils s'abstinrent du jeu. Il est dit, en effet, dans Jérémie, ch. xv (v. 17) : *Je ne me suis pas assis dans l'assemblée de ceux qui jouent;* et, au livre de Tobie, il est dit, ch. III (v. 17) : *Jamais je ne me suis mêlé à ceux qui jouent; ni j'ai eu de part avec ceux qui marchent dans la légèreté.* Donc il ne peut pas y avoir de péché dans le manque de divertissement et de jeu ». — La troisième objection cite « Andronicus », qui, au livre des *Affections*, « dit de l'*austérité*, qu'il met au nombre des vertus, qu'elle est *un habitus selon lequel d'aucuns ni n'apportent aux autres l'agrément de leurs conversations, ni ne le reçoivent d'eux.* Or ceci appartient au manque de divertissement et de jeu. Et, par suite, le manque de divertissement et de jeu appartient plutôt à la vertu qu'au vice ».

L'argument *sed contra* s'autorise d' « Aristote », qui « au livre II (ch. VII, n. 13 ; de S. Th., leç. 9) et au livre IV (ch. VIII, n. 10, 11 ; de S. Th., leç. 16) de l'*Éthique*, enseigne que le manque de divertissement ou de jeu est une chose vicieuse ».

Au corps de l'article, saint Thomas déclare que « tout ce qui est contre la raison dans les choses humaines est vicieux. Or il est contre la raison que quelqu'un soit à charge aux autres ; comme s'il n'apporte aux autres aucun agrément et si même il empêche l'agrément des autres. Aussi bien Sénèque (ou plutôt Martin, Év. de Dumien, dans son livre *des Quatre vertus*, ch. *de la continence;* parmi les œuvres de Sénèque) : *Sois d'une telle sagesse dans ta conduite, que nul ne te tienne pour âpre ni ne te méprise comme trop vil.* Et, précisément, ceux qui sont en défaut pour le divertissement et le jeu, *ne disent jamais rien eux-mêmes qui fasse rire, et molestent ceux qui le font,* en ce sens qu'ils n'ont pas pour agréable les jeux modérés auxquels les autres se livrent. Aussi bien ces hommes-là font chose vicieuse : et on les appelle *durs et agrestes*, comme le dit Aristote, au livre IV de l'*Éthique* (ch. VIII, n. 3 ; de S. Th., leç 16). Toutefois, parce que le jeu est utile pour le plaisir et le repos,

et que le repos ou le plaisir et l'agrément ne sont pas choses qu'on recherche pour elles-même dans la vie humaine, mais *pour l'opération* comme il est dit au livre X de l'*Éthique* (ch. XI, n. 6 : de S. Th., leç. 6), à cause de cela le manque dans le divertissement ou le jeu est chose moins vicieuse que l'excès. Et c'est pourquoi Aristote dit, au livre IX de l'*Éthique* (ch. X, n. 2 ; de S. Th., leç. 12), qu'*il faut avoir un petit nombre d'amis pour l'agrément ; car peu d'agrément suffit à la vie, par mode d'assaisonnement, comme peu de sel suffit dans les aliments* ». — Serait-il permis d'ajouter à cette remarque si sage de saint Thomas et d'Aristote, que l'agrément de l'amitié et le divertissement utile ou nécessaire à la vie, qu'on y rencontre, est d'autant meilleur et plus savoureux qu'il est moins répandu et plus discret.

L'*ad primum* fait observer qu' « aux pénitents est marquée l'affliction en raison de leurs péchés ; et c'est pour cela que le jeu ou le divertissement leur est interdit. Et cela n'a rien de commun avec le vice dont nous parlons ; car, s'ils se privent de jeu et de divertissement, c'est en conformité avec la raison ».

L'*ad secundum* explique que « Jérémie parle là selon qu'il convenait aux circonstances où il était et qui requéraient le deuil plutôt que le jeu. Aussi bien il ajoute : *J'étais assis tout seul : parce que vous m'avez rempli d'amertume.* — Quant à ce qui est dit au livre de Tobie, il faut l'entendre du jeu superflu et excessif ; et qu'il en soit ainsi, la suite même du texte le montre, puisqu'il est dit : *je n'ai pas eu de part avec ceux qui marchent dans la légèreté* ».

L'*ad tertium* déclare que « l'*austérité*, pour autant qu'elle est une vertu, n'exclut pas toutes les délectations ou tous les agréments de la vie, mais seulement ce qu'il y a de superflu et de désordonné. Aussi bien elle semble appartenir à l'*affabilité* appelée par Aristote du nom d'*amitié*, ou à l'*eutrapélie*, que nous appelons *enjouement*. Que si Aristote l'appelle et la définit comme le marquait l'objection, c'est en rapport avec la tempérance dont le propre est de réprimer les délectations », en ce qu'elles ont de désordonné.

Régler comme il convient tout ce qui a trait aux paroles ou aux gestes et aux mouvements extérieurs de notre corps, en telle sorte que soit pour ce qui touche à l'ordinaire de notre vie, soit pour les moments de détente et de repos, notre mode de nous tenir ou d'agir et de parler réponde à ce que requièrent les convenances et aussi les vertus d'affabilité ou de vérité et de délicat enjouement, est chose qui relève manifestement de la vertu; et nous appelons tout cela du nom spécial de modestie. — Cette même vertu de modestie, ou du moins ce que nous comprenons sous ce nom spécial, devons-nous l'étendre jusqu'à la mise extérieure de notre corps : et, là encore, devrons-nous parler de vertu ou de vice? C'est ce qu'il nous faut étudier dans une dernière question, qui complétera toutes nos considérations sur les vertus en ce qui est du détail de leurs espèces.

QUESTION CLXIX

DE LA MODESTIE SELON QU'ELLE CONSISTE DANS L'APPARAT EXTÉRIEUR

Cette question comprend deux articles :

1° Si à l'endroit de la mise extérieure la vertu et le vice peuvent avoir lieu ?

2° Si les femmes pèchent mortellement dans l'excès de la parure ?

Article Premier.

Si à l'endroit de la mise extérieure la vertu et le vice peuvent avoir lieu ?

Trois objections veulent prouver qu' « à l'endroit de la mise extérieure, la vertu et le vice ne peuvent pas avoir lieu ». — La première dit que « la mise extérieure n'est pas en nous de par la nature; aussi bien varie-t-elle selon la diversité des temps et des lieux. De là vient que saint Augustin dit au livre III de *la Doctrine chrétienne* (ch. XII) : *Avoir des tuniques longues et à manches était chose indigne chez les anciens Romains; et maintenant c'est chose indigne de ne pas les avoir pour ceux qui sont d'une naissance distinguée.* Or, comme le dit Aristote, au livre II de l'*Éthique* (chap. I, n. 3; de S. Th., leç. I), *l'aptitude à la vertu est chose naturelle en nous.* Donc, à l'endroit de ces choses, il n'y a pas à parler de vice et de vertu ». — La seconde objection fait observer que « si, à l'endroit du vêtement ou de la parure extérieure, il y avait place pour le vice et la vertu, il faudrait que l'excès ou la superfluité en pareille matière fût vicieuse, et aussi le défaut contraire. Or, la superfluité dans la manière extérieure de se parer ne semble pas être vicieuse; car même les prêtres et les ministres de l'autel dans le saint minis-

ère usent de vêtements très précieux. De même aussi le défaut contraire ne semble pas être vicieux; car il est dit, à la louange de plusieurs, dans l'Épître *aux Hébreux*, ch. XI (v. 37) : *Ils allaient couverts de peaux de brebis et de chèvres.* Donc il ne semble pas qu'en pareille matière il puisse y avoir place pour le vice et la vertu ». — La troisième objection déclare que « toute vertu est théologale, ou morale, ou intellectuelle. Or, à l'endroit de ces choses, il n'y a pas de vertu intellectuelle, laquelle porte sur la connaissance de la vérité. Pareillement aussi, il n'y a point là de vertu théologale, laquelle a Dieu pour objet. On ne voit pas non plus qu'il s'y trouve quelqu'une des vertus morales que touche Aristote (*Éthique*, liv. II, ch. VII; de S. Th., leç. 8, 9). Donc il semble qu'à l'endroit de la mise extérieure, il n'y a point place pour le vice et la vertu ».

L'argument *sed contra* oppose que « l'honnêteté appartient à la vertu. Or, dans la mise extérieure, se considère une certaine honnêteté. Saint Ambroise dit, en effet, au livre I des *Devoirs* (ch. XIX) : *Que l'ornementation du corps ne soit pas affectée, mais naturelle; qu'elle soit simple, et négligée plutôt que recherchée; ne recourant pas à des vêtements précieux et éclatants, mais communs et ordinaires; en telle sorte que rien ne manque à l'honnêteté ou à la nécessité, mais qu'il n'y ait rien pour l'éclat.* Donc il peut y avoir place pour le vice et la vertu dans la mise extérieure ».

Au corps de l'article, saint Thomas formule cette remarque, qui domine tout dans le genre de question qui nous occupe. « Dans les choses extérieures dont l'homme se sert, aucun vice ne se trouve; mais il se trouve du côté de l'homme qui use de ces choses immodérément. Or, ce manque de mesure ou de modération peut se produire d'une double manière. — D'abord, par comparaison à la coutume des hommes avec lesquels on vit. Et c'est pourquoi saint Augustin dit, au livre III des *Confessions* (ch. VIII) : *Les vices qui sont contre les mœurs des hommes doivent être évités selon les diversités des mœurs ou des coutumes : de telle sorte que le pacte conclu entre les hommes par la coutume ou la loi de la cité ou de la nation ne soit violé par aucun caprice des citoyens ou des étrangers. Toute partie, en effet, qui n'est pas*

en harmonie avec son tout est chose défectueuse. — D'une autre manière, le manque de mesure ou de modération dans l'usage de ces choses peut se produire en raison de l'attache désordonnée de celui qui en use; d'où il arrive parfois que l'homme use de ces choses avec trop de passion, que ce soit selon la coutume de ceux avec qui il vit, ou que ce soit contraire à leur coutume. Et c'est pourquoi saint Augustin dit, au livre III de *la Doctrine chrétienne* (ch. XII) : *Dans l'usage des choses il faut que la passion soit exclue : laquelle non seulement abuse d'une façon dépravée de la coutume même de ceux au milieu desquels on vit, mais, souvent même, sortant de ses limites, manifeste par un débordement plein de vie sa propre laideur qu'elle cachait entre les murs des coutumes consacrées.* — D'autre part, ce désordre du côté de l'affection ou de l'attache aux choses dont il s'agit, se produit d'une triple manière, quant à ce qu'il implique de vice par excès. — Premièrement, en ce que l'homme, par la recherche excessive du luxe extérieur, a en vue une certaine gloire : pour autant que les vêtements et autres choses de ce genre se rapportent à une certaine ornementation. Aussi bien saint Grégoire dit, dans une certaine homélie (hom. XL, *sur l'Évangile*) : *Il en est qui ne pensent pas que la recherche des vêtements fins et précieux soit un péché. Mais si ce n'était point une faute, la Parole de Dieu n'expliquerait pas avec un soin si attentif que le riche qui était tourmenté dans l'enfer, avait été revêtu de pourpre et de fin lin. C'est qu'en effet nul ne recherche les vêtements précieux,* qui dépassent son propre état ou sa condition, *si ce n'est en vue de la vaine gloire.* — Secondement, en tant que l'homme, par le culte excessif des vêtements, cherche les délices : pour autant que le vêtement est ordonné à flatter le corps. — Troisièmement, en tant qu'on apporte un soin excessif à ce qui regarde le culte extérieur des vêtements, même s'il n'y a pas de désordre dans la fin qu'on se propose. — Et, pour autant, Andronicus (au livre des *Affections*) marque trois vertus à l'endroit du culte extérieur. — D'abord, l'*humilité*, qui exclut l'intention de la vaine gloire. Et c'est pourquoi il dit que l'*humilité est une manière d'être qui fait qu'on n'excède point dans les dépenses et les préparatifs.* — Secondement, *le contentement de*

ce qui suffit, excluant l'intention des délices ou de ce qui flatte la mollesse. Et c'est pourquoi il dit que *ne prendre que ce qui suffit est la manière d'être de celui qui se contente de ce qu'il faut selon la détermination de ce qui convient à la vie;* conformément à cette parole de l'Apôtre, dans la première épître *à Timothée*, chapitre dernier (v. 8) : *Ayant de quoi vivre et de quoi nous couvrir, nous sommes contents de cela.* — Troisièmement, la *simplicité*, qui exclut la sollicitude ou la préoccupation outrée à l'endroit de ces choses. Et c'est pourquoi il dit que *la simplicité est la manière d'être de celui qui se contente de ce qui se présente.* — Par mode de défaut ou de manque, c'est d'une double manière que pourra se produire le désordre dans l'attache aux choses dont il s'agit. — Premièrement, par la négligence, selon que l'homme n'apporte pas de soin ou d'effort en vue d'user du vêtement extérieur à la manière qui convient. C'est pourquoi Aristote dit, au livre VII de l'*Éthique* (ch. VII, n. 5; de S. Th., leç. 7) que c'est en effet de la mollesse, que *quelqu'un laisse traîner son vêtement par terre, pour ne point se donner la peine de le relever.* — Secondement, en tant qu'on ordonne à la vaine gloire le défaut même ou le manque de soin extérieur. Aussi bien saint Augustin dit, au livre du *Sermon du Seigneur sur la Montagne* (liv. II, ch. XII) : *Ce n'est pas seulement dans l'éclat et dans la pompe des choses corporelles, mais jusque dans les choses sordides et lugubres ou sombres, que la jactance ou l'ostentation peut se trouver : et ce sera d'autant plus périlleux qu'on le fera sous le couvert du service de Dieu.* Et Aristote dit, au livre IV de l'*Éthique* (ch. VII, n. 15; de S. Th., leç. 15), que *l'excès et le manque ou le défaut voulu appartiennent à la jactance* » ou à l'ostentation.

L'*ad primum* répond que « sans doute la mise extérieure elle-même ne vient pas de la nature; mais il appartient cependant à la raison naturelle de régler la mise extérieure. Et, à ce titre, il est dans la nature de l'homme d'acquérir la vertu qui a pour objet de régler la mise extérieure », ou tout ce qui a trait au soin de la personne.

L'*ad secundum* explique que « ceux qui sont constitués en dignité, ou encore les ministres de l'autel, portent des vête-

ments plus précieux que les autres, non pour leur gloire personnelle, mais pour signifier l'excellence de leur ministère ou du culte divin. Et voilà pourquoi ce n'est point chose vicieuse en eux. C'est ce qui fait dire à saint Augustin, dans le livre III de la *Doctrine chrétienne* (ch. XII) : *Quiconque use des choses extérieures en telle manière qu'il dépasse les limites de la coutume des bons au milieu desquels il vit, ou il le fait par mode de symbole; ou il est vicieux :* savoir, quand il use de ces choses par mollesse ou par ostentation. — Pareillement aussi, du côté du manque ou du défaut, il arrive qu'il y ait péché; mais cependant il n'est pas vrai que celui qui use de vêtements plus vils que les autres commette toujours ce péché. S'il fait cela par jactance ou orgueil et pour se préférer aux autres, c'est le vice de la superstition », quand cela se pratique à l'occasion des actes de religion · car c'est attirer à soi le culte et l'honneur de la religion qui n'est dû qu'à Dieu ou en raison de Dieu. « Mais s'il fait cela pour la macération de la chair ou l'humiliation de l'esprit, alors cela relève de la vertu de tempérance. Aussi bien saint Augustin dit, au livre III de la *Doctrine chrétienne* (ch. XII) : *Quiconque use des choses avec plus de réserve que ne le comportent les habitudes de ceux avec qui il vit, ou bien est tempérant, ou bien est superstitieux* ». Saint Thomas ajoute que « d'user de vêtements vils convient surtout à ceux qui par la parole et l'exemple exhortent les autres à la pénitence; comme étaient les prophètes, dont parle l'Apôtre dans le texte que citait l'objection. Aussi bien une certaine glose dit, sur saint Matthieu, ch. III (v. 4) : *Celui qui prêche la pénitence porte un habit de pénitence* ». — On sait que saint Thomas subit une longue et dure persécution de la part de sa famille pour avoir revêtu, à Naples, le froc des moines mendiants, en entrant dans la famille de Saint-Dominique; et lorsque la brutalité de ses frères eut déchiré sur lui cet habit qu'on n'avait pu le décider à laisser, il en recueillit pieusement les morceaux pour le reconstituer et le reprendre. Il avait donc quelque droit de parler comme il l'a fait ici dans cette belle réponse *ad 2um*.

L'*ad tertium* dit que « cette mise extérieure est un certain indice de la condition des hommes. Et voilà pourquoi l'excès

et le défaut et le milieu en ces choses-là peuvent se ramener à la vertu de *vérité*, qu'Aristote assigne à l'endroit des actions ou des paroles par lesquelles est signifié quelque chose de ce qui est l'état de l'homme ».

Le soin que l'homme peut prendre de sa mise extérieure n'est point chose qui soit étrangère à l'ordre de la vertu C'est, au contraire, de multiple manière que l'homme peut offenser la vertu ou la servir en s'occupant ou en ne s'occupant pas comme il convient de ce qui touche à sa mise extérieure. L'ordre de la vertu y est intéressé, qu'il s'agisse de l'homme en lui-même, ou qu'il s'agisse de l'homme dans ses rapports avec les autres. En lui-même; car cette mise extérieure peut aider ou contrarier les vertus de tempérance et d'humilité. Dans ses rapports avec les autres; car la vérité demande qu'il ait une mise extérieure conforme à celle de son état ou de sa condition dans la société au milieu de laquelle il vit. — Et voilà pourquoi une vertu spéciale, la vertu de modestie, veille à la parfaite ordonnance de tout ce qui a trait à cette mise extérieure. — Mais si cela est vrai de tout être humain en général, une question spéciale se pose au sujet de la femme. La parure extérieure occupe chez elle ou dans sa vie une place tout à fait à part. Que l'excès puisse s'y rencontrer, il n'y a même pas à le mettre en question. Et, tout de suite, saint Thomas se demande si cet excès de la parure ou cette tyrannie de la mode qui absorbe les préoccupations de la femme peut aller sans qu'il y ait faute grave ou péché mortel. Pouvions-nous terminer les questions relatives au détail des vertus sur un point de plus haute importance. Il va faire l'objet de l'article suivant, le dernier des articles relatifs au détail des vertus et des vices dans la vie morale de l'être humain.

Article II.

Si la parure des femmes est exempte de péché mortel?

Trois objections veulent prouver que « la parure des femmes n'est pas exempte de péché mortel ». — La première arguë de ce que « tout ce qui est contraire au précepte de la loi divine est un péché mortel. Or, la parure des femmes est contraire au précepte de la loi divine. Il est dit, en effet, dans la première épître de saint Pierre, ch. III (v 3) : *Que leur parure, des femmes, ne soit pas celle du dehors : les cheveux tressés avec art, les ornements d'or ou l'ajustement des habits.* Et, là-dessus, la glose de saint Cyprien, dit : *Celles qui sont revêtues de soie et de pourpre, ne peuvent pas revêtir sincèrement le Christ; en s'ornant d'or et de pierres précieuses et de colliers, elles ont perdu les ornements de l'esprit et du cœur.* Or, tout cela est l'effet du péché mortel. Donc la parure des femmes ne peut pas être sans péché mortel ». — La seconde objection est encore un texte de « saint Cyprien », qui « dit, au livre : *De la tenue des vierges : Ce n'est pas seulement les jeunes filles et les veuves, mais encore les femmes mariées, et, d'une façon générale, toutes les femmes sans exception, qui doivent être averties, à mon sens, qu'elles ne doivent en aucune manière adultérer l'œuvre de Dieu et sa créature et ce qu'Il a fait, en usant de couleur jaune, ou de poudre noire ou rouge, ou de tout autre ingrédient de nature à gâter les pures lignes natives.* Et, après, il ajoute : *Elles font violence à Dieu, quand elles s'appliquent à réformer ce qu'Il a formé Lui-même. C'est là s'attaquer à l'œuvre divine; c'est altérer la vérité. Vous ne pourrez point voir Dieu, quand vos yeux ne sont plus ceux qu'Il a faits, mais ceux que le démon infecte : arrangée par votre ennemi, avec lui vous brûlerez de même* Ici encore, tout cela n'est dû qu'au péché mortel. Donc la parure de la femme n'est pas sans péché mortel ». — La troisième objection déclare que « comme il ne convient pas à la femme d'user des vêtements de l'homme, pareillement aussi il ne lui convient pas d'user

d'une parure désordonnée. Or, la première chose est un péché. Il est dit, en effet, au *Deutéronome*, ch. XXII (v. 5) : *Que la femme ne revête pas un vêtement d'homme, ni l'homme un vêtement de femme.* Donc il semble que de même la parure excessive des femmes est un péché mortel ».

L'argument *sed contra* oppose qu' « à ce compte, il s'ensuivrait que les ouvriers ou ouvrières qui préparent ces sortes de parures pécheraient mortellement ». — Nous verrons que cet argument demandera une réponse; laquelle d'ailleurs sera du plus vif intérêt.

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit qu' « à l'endroit de la parure des femmes, les mêmes choses sont à considérer qui ont été dites plus haut d'une façon générale à l'endroit de la mise extérieure; et, en plus, quelque autre chose de spécial, savoir que l'ornementation de la femme provoque les hommes à la lasciveté, selon cette parole des *Proverbes*, ch. VII (v. 10) : *Voici qu'une femme vint à lui parée comme une courtisane à l'effet de séduire les cœurs.* Toutefois, la femme peut s'appliquer à plaire à son mari; de peur que s'il la dédaigne, il ne tombe dans l'adultère. Et voilà pourquoi il est dit, dans la première Épître *aux Corinthiens*, ch. VII (v. 34), que *la femme qui est mariée pense aux choses du monde, comment elle plaira à son mari.* Si donc une femme mariée se pare à l'effet de plaire à son mari, elle peut faire cela sans péché. Quant aux femmes qui n'ont pas de mari, et qui ne veulent pas en avoir et sont dans l'état de n'en pas avoir, elles ne peuvent point, sans péché, désirer de plaire aux regards des hommes pour qu'ils les convoitent; car c'est là leur donner un excitant au péché. Et si vraiment elles se parent avec cette intention de provoquer les autres à la concupiscence, elles pèchent mortellement. Que si elles le font en raison d'une certaine légèreté, ou aussi par vanité et en raison d'une certaine jactance, ce n'est pas toujours un péché mortel, mais le péché est quelquefois véniel. Et la raison est la même du côté des hommes. Aussi bien saint Augustin dit, dans la lettre *à Possidius : Je ne veux pas qu'en ce qui est des ornements d'or ou de vêtement, tu aies, à les défendre, un avis trop sévère : sauf pour ceux qui n'étant pas mariés*

et ne désirant point l'être, doivent penser comment ils plairont à Dieu. Quant aux autres, ils pensent aux choses du monde, comment les hommes plairont à leurs femmes ou les femmes à leurs maris : avec ceci pourtant qu'il ne convient pas que même les femmes mariées paraissent en cheveux, l'Apôtre leur ordonnant à toutes de se voiler la tête ». Relativement à ce dernier point, saint Thomas ajoute que « là-dessus, quelques-unes pourraient être excusées de péché, quand elles ne feraient point cela pour un motif de vanité, mais en raison d'une coutume contraire; bien que d'ailleurs une telle coutume ne soit point chose louable », puisqu'elle n'est pas en harmonie avec la recommandation de l'Apôtre.

L'*ad primum* répond que « comme la glose le dit, au même endroit, *les femmes de ceux qui étaient dans la tribulation méprisaient leurs maris, et se paraient avec recherche afin de plaire aux autres; chose que l'Apôtre défend.* Et saint Cyprien parle aussi du même cas; mais il ne défend pas aux femmes mariées de se parer pour plaire à leurs maris afin de ne pas leur donner occasion de pécher avec d'autres. Aussi bien, dans la première épître *à Timothée* (ch. II, v. 9), l'Apôtre dit : *Que les femmes soient en vêtements décents, se parant avec pudeur et sobrement, non avec des cheveux tressés, ou avec de l'or, ou des perles, ou des habits précieux*; par où il donne à entendre qu'une parure sobre et modérée n'est point interdite aux femmes; mais la parure superflue et sans retenue et impudique ».

L'*ad secundum* déclare que « la manière de se farder des femmes, dont parle saint Cyprien, est une certaine espèce de fiction ou de mensonge, qui ne peut pas être sans péché. Aussi bien saint Augustin dit, dans sa lettre *à Possidius : Se farder avec des ingrédients pour paraître avec un teint plus vermeil ou plus éclatant est une tromperie adultérine dont ne veulent certainement pas être trompés les maris eux-mêmes en vue desquels seulement on doit permettre aux femmes de se parer, sans leur en faire un ordre.* Cependant cette manière de se farder n'est pas toujours un péché mortel; mais seulement quand elle se fait en vue de la lasciveté ou par mépris de Dieu; et ce sont les cas dont parle saint Cyprien. — D'ailleurs, ajoute saint Thomas,

il faut savoir qu'autre chose est de feindre une beauté que l'on n'a pas; et, autre chose, de cacher une laideur ou une turpitude provenant de certaines causes accidentelles, comme la maladie ou autre chose de ce genre. Cette dernière chose est, en effet, permise; parce que, au témoignage de l'Apôtre, dans la première épître *aux Corinthiens* (ch. XII, v. 23), *les membres du corps que nous tenons pour les moins honorables sont ceux que nous entourons de plus d'honneur* ».

L'*ad tertium* rappelle que « comme il a été dit (art. préc.), la mise extérieure doit convenir à la condition de la personne selon l'usage commun. Et c'est pour cela que c'est chose vicieuse, de soi, que la femme use du vêtement de l'homme ou inversement; et surtout parce que cela peut être une cause de lasciveté. Dans la loi » ancienne, « c'était défendu aussi spécialement, parce que les Gentils usaient d'un tel changement d'habit par motif de superstition idolâtrique. — Cependant, ajoute saint Thomas, la chose peut se faire sans péché, quelquefois, en raison d'une nécessité : soit pour se cacher des ennemis, soit parce qu'on n'a pas d'autre vêtement, ou pour quelque autre motif de cette nature ». — Depuis saint Thomas, l'histoire de Jeanne d'Arc devait justifier cette dernière remarque du saint Docteur; et les mauvais clercs qui appuyaient si fort, contre l'héroïque Pucelle, sur le fait de l'habit d'homme qu'elle portait, auraient dû se souvenir de l'enseignement de saint Thomas.

Nous avons un *ad quartum*. C'est pour répondre à l'argument *sed contra*, qui semblait écarter, comme trop dure ou trop sévère, toute imputation de péché à ceux ou celles qui dans le monde ouvrier s'occupent de ce qui a trait à la parure de la femme. — Saint Thomas formule cette grande règle, que « s'il est un art ou un emploi quelconque où l'on fasse certaines choses dont les hommes ne peuvent point user sans péché, vaquer à ces arts ou à ces emplois en faisant ces choses-là sera aussi un péché, puisque on y donne directement aux autres occasion de pécher : tels seraient ceux qui fabriqueraient des idoles ou toute autre chose appartenant au culte idolâtrique. Si, au contraire, il s'agit d'un art où l'on fait des

choses dont les hommes peuvent bien et mal user, comme sont les glaives, les flèches, et autres choses de ce genre, ceux qui vaquent à ces sortes d'ouvrages ne pèchent point. Et, à vrai dire, il n'y a que ces arts qu'on puisse appeler du nom d'arts. Aussi bien saint Jean Chrysostome dit (hom. XLIX) : *On ne doit appeler du nom d'art que ces emplois où l'on prépare et l'on fournit ce qui est nécessaire ou utile à notre vie.* Toutefois, s'il était quelque art qui ne servirait le plus souvent qu'à des choses mauvaises, bien que non illicite de soi, il devrait, par l'office du Prince, être extirpé de la cité, au témoignage de Platon » (*La Cité*, liv. III). — Après avoir formulé ces règles générales, saint Thomas conclut. « Puis donc que les femmes peuvent se parer licitement, soit pour garder la décence de leur état, soit aussi en ajoutant quelque chose pour plaire à leurs maris, il s'ensuit que ceux ou celles qui travaillent à ces sortes de parures ne pèchent point; sauf peut-être en inventant certaines modes superflues et faites pour la curiosité » vaine; à plus forte raison, s'il s'agissait de modes inconvenantes ou foncièrement impudiques. « Et c'est pourquoi saint Jean Chrysostome dit (endroit précité), que *même dans l'art de la chaussure ou du vêtement, il importe de retrancher beaucoup de choses. Car, ajoutant indûment à l'art, on y a gâté ce qui était pour la nécessité et on l'a fait servir à la luxure* ». — Cette forte parole de saint Jean Chrysostome n'a été malheureusement que trop vraie au cours de l'histoire humaine; et les excès de la mode féminine, contre lesquels ont dû protester, ces dernières années, tous ceux qui avaient à cœur l'honnêteté des mœurs publiques, prouve bien que le vice flétri par ces anciens Docteurs est toujours là pour exercer ses ravages.

Quoique portant sur un objet minime en apparence et d'importance plutôt secondaire ou relative, la vertu de modestie n'en est pas moins le complément de la vertu parfaite dans l'homme. Elle peut d'ailleurs, nous l'avons vu, intéresser d'autres vertus qui sont de la plus haute importance dans la vie morale, telles que l'humilité et la chasteté. D'une façon générale, elle implique ce fini de perfection dans les disposi-

tions affectives du sujet, qui fait que tout, dans son extérieur, qu'il s'agisse de ses mouvements ou de ses gestes, de ses paroles, du ton de la voix, de sa tenue ou de son attitude et de son maintien, est ce que tout cela doit être selon qu'il convient à la personne, au milieu, à l'état, à l'action qui se fait, de telle sorte que rien ne détonne ou ne heurte et que tout, dans cet extérieur du sujet, apparaisse d'une souveraine et parfaite harmonie : auquel titre, la vertu de modestie se rattache, parmi les vertus qu'Aristote énumère, à l'affabilité ou à l'amitié et à la vérité. Considérée plus spécialement dans les choses du jeu, elle prend le nom d'*eutrapélie* ou de vertu qui fait qu'on joue et qu'on se divertit, ou qu'on se récrée, comme il convient, évitant, d'une part, l'excès, et, de l'autre, le défaut contraire. Prise dans son sens tout à fait strict, la modestie est encore cette vertu qui fait que le mouvement affectif intérieur est ce qu'il doit être à l'endroit de la mise extérieure ou du vêtement ; et qu'on y garde cette mesure parfaite, qui exclut tout ensemble la recherche outrée et la négligence déplacée.

Après avoir étudié la vertu de tempérance en elle-même et dans ses diverses parties, il ne nous reste plus qu'à examiner ce qui a trait à ses préceptes. Ce va être l'objet de la question suivante, la dernière de tout le traité des vertus considérées dans le détail de leurs espèces.

QUESTION CLXX

DES PRÉCEPTES DE LA TEMPÉRANCE

Cette question comprend deux articles :

1° Des préceptes de la tempérance elle-même.
2° Des préceptes de ses parties.

Article Premier.

Si les préceptes de la tempérance sont donnés comme il convient dans la loi divine?

Trois objections veulent prouver que « les préceptes de la tempérance ne sont pas donnés comme il convient dans la loi divine ». — La première fait observer que « la force est une vertu plus excellente que la tempérance, comme il a été dit plus haut (q. 123, art. 12; q. 141, art. 8; 1ª-2ªᵉ, q. 66, art. 4). Or, il n'y a pas de précepte relatif à la force, parmi les préceptes du Décalogue, qui sont les premiers préceptes de la loi. Donc c'est mal à propos que parmi les préceptes du Décalogue est placée la prohibition de l'adultère, qui est contraire à la tempérance, comme on le voit par ce qui a été dit plus haut » (q. 154. art. 1, 8). — La seconde objection arguë de ce que « la tempérance ne porte pas seulement sur les choses sexuelles, mais aussi sur la délectation attachée au boire et au manger. Or, parmi les préceptes du Décalogue il n'est point fait de défense relative à quelque vice qui porte sur le plaisir attaché au boire ou au manger, ni même sur quelque autre espèce de la luxure. Donc il n'aurait pas fallu non plus que fût donné un précepte défendant l'adultère, qui a trait au plaisir des choses sexuelles ». — La troisième objection dit que « l'intention du législateur va plutôt à promouvoir les vertus qu'à défendre

les vices ; car les vices sont prohibés pour que soient enlevés les obstacles aux vertus. Or, les préceptes du Décalogue sont les principaux préceptes de la loi divine. Donc parmi les préceptes du Décalogue il aurait fallu plutôt mettre quelque précepte affirmatif excitant directement à la vertu de tempérance, et non pas un précepte négatif défendant l'adultère qui s'oppose directement à cette vertu ».

L'argument *sed contra* en appelle simplement à « l'autorité de l'Écriture ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « comme l'Apôtre le dit dans sa première épître à *Timothée*, ch. I (v. 5), *la fin du précepte est la charité*, à laquelle nous sommes provoqués par les deux préceptes qui appartiennent à l'amour de Dieu et du prochain. Et, à cause de cela, ces préceptes sont mis dans le Décalogue, qui sont ordonnés plus directement à l'amour de Dieu et du prochain. Or, parmi les vices opposés à la tempérance, ce qui paraît le plus s'opposer à l'amour du prochain c'est l'adultère, par lequel l'homme usurpe ce qui est à autrui ; abusant de la femme du prochain. Et voilà pourquoi parmi les préceptes du Décalogue c'est surtout l'adultère qui est prohibé, non seulement pour autant qu'on l'accomplit en acte, mais encore selon qu'il est convoité dans le cœur ».

L'*ad primum* explique que « parmi les espèces des vices qui s'opposent à la force, il n'en est aucune qui soit aussi directement contraire à l'amour du prochain que l'est l'adultère qui est une espèce de la luxure laquelle est contraire à la tempérance. — Toutefois, le vice de l'audace », ou de la témérité dans l'attaque, « lequel s'oppose à la force, a coutume parfois d'être cause de l'homicide, qui est prohibé dans les préceptes du Décalogue. Il est dit, en effet, au livre de l'*Ecclésiastique*, ch. VIII (v. 18) : *Ne fais point chemin avec l'audacieux, de peur qu'il ne fasse peser ses maux sur toi* ».

L'*ad secundum* fait observer que « la gourmandise ne s'oppose pas directement à l'amour du prochain, comme l'adultère ; ni, non plus, aucune autre espèce de la luxure. C'est qu'en effet, il n'y a pas une aussi grande injure causée au père par le stupre de la jeune fille vierge qui ne lui est pas destinée en ma-

riage qu'il y a injure causée au mari par l'adultère, car c'est lui, et non la femme, qui a pouvoir sur le corps de cette dernière » (cf. 1re Épître *aux Corinthiens*, ch. VII, v. 4).

L'*ad tertium* rappelle que « les préceptes du Décalogue, comme il a été dit plus haut (q. 122, art. 1, 4), sont de certains principes universels de la loi divine ; et voilà pourquoi il faut qu'ils soient généraux ou communs. Or, il ne se pouvait pas que fussent donnés des préceptes affirmatifs généraux ou communs pour la tempérance, car son usage varie selon les divers temps, comme saint Augustin le dit au livre du *Bien Conjugal* (ch. XV), et selon les diverses lois et coutumes des hommes ». — Nous ne saurions trop retenir cette dernière remarque de saint Thomas. Elle nous montre comment pour ce qui regarde le côté positif des vertus, notamment des vertus qui supposent une adaptation plus ou moins profonde aux lois, aux coutumes des divers hommes selon les divers temps, des préceptes affirmatifs ne pouvaient être donnés dans la loi divine elle-même selon qu'elle s'applique à tous les hommes pour tous les temps. Il devait être réservé à l'Église, dans le Testament Nouveau, de préciser elle-même, par des préceptes adaptés, ce qu'il serait bon d'établir. Et voilà pourquoi, du reste, l'Église elle-même a coutume de modifier ses propres lois selon que le demandent la diversité des temps ou des circonstances.

Parmi les préceptes du Décalogue, il en est deux, le sixième et le neuvième, qui ont trait à la tempérance. Ils ont pour objet l'adultère, qu'ils prohibent non seulement quant au fait extérieur, mais aussi quant à l'acte intérieur de convoitise qui en est le principe ; et cela, en raison de la gravité de ce vice, qui intéresse immédiatement la vertu de justice dont les préceptes du Décalogue s'occupent directement. C'était, du reste, la seule chose qui eût été notée expressément dans les préceptes du Décalogue, qui sont les préceptes premiers et universels de la loi divine. — Mais cette loi divine n'aurait-elle pas dû s'occuper des parties de la tempérance? C'est ce qu'il nous faut maintenant examiner ; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article II.

Si dans la loi divine sont donnés comme il convient les préceptes relatifs aux parties de la tempérance?

Trois objections veulent prouver que « dans la loi divine ne sont pas donnés comme il convient les préceptes relatifs aux parties de la tempérance ». — La première rappelle que « les préceptes du Décalogue, comme il a été dit (art. préc., *ad 3um*), sont de certains préceptes universels de toute la loi divine. Or, *l'orgueil est le commencement de tout péché*, comme il est dit dans l'*Ecclésiastique*, ch. x (v. 15). Donc, parmi les préceptes du Décalogue, il eût fallu mettre un précepte qui prohibe l'orgueil ». — La seconde objection déclare que « ces préceptes ont dû surtout être placés dans le Décalogue, qui inclinent le plus les hommes à l'accomplissement de la loi; car ceux-là paraissent être les principaux. Or, l'humilité, qui soumet l'homme à Dieu, semble le plus disposer l'homme à l'observance de la loi divine; aussi bien l'obéissance est assignée parmi les degrés de l'humilité, comme il a été vu plus haut (q. 161, art. 6). Et la même chose, semble-t-il, doit se dire de la mansuétude, qui fait que *l'homme ne contredit point à l'Écriture Sainte*, comme le dit saint Augustin, au livre II de *la Doctrine chrétienne* (ch. VII). Donc il semble que dans le Décalogue auraient dû trouver place quelques préceptes relatifs à l'humilité et à la mansuétude ». — La troisième objection s'appuie sur ce qu' « il a été dit (art. préc.) que l'adultère est prohibé dans le Décalogue parce qu'il est contraire à l'amour du prochain. Or, le désordre des mouvements extérieurs, qui est contraire à la modestie, s'oppose aussi à l'amour du prochain; et voilà pourquoi saint Augustin dit, dans sa Règle : *Dans tous vos mouvements, qu'il n'y ait rien qui offusque la vue de qui que ce soit*. Donc il semble que même cette sorte de désordre aurait dû être prohibé par quelque précepte du Décalogue ».

L'argument *sed contra* oppose simplement, comme pour l'ar-

ticle précédent, « l'autorité de l'Écriture » qui évidemment « doit suffire ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit que « les vertus annexes de la tempérance peuvent se considérer d'une double manière : en elles-mêmes; ou selon leurs effets. En elles-mêmes, elles n'ont point un rapport direct à l'amour de Dieu ou du prochain; mais plutôt elles regardent une certaine mesure à apporter dans les choses qui touchent à l'homme lui-même. En ce qui est des effets, elles peuvent regarder l'amour de Dieu ou du prochain. Et, de ce chef, certains préceptes sont mis dans le Décalogue, qui ont pour objet de prohiber les effets des vices opposés aux parties de la tempérance. C'est ainsi que la colère, qui s'oppose à la mansuétude, fait parfois que l'homme va à commettre l'homicide, qui est prohibé dans le Décalogue, ou à retirer aux parents l'honneur qu'il leur doit. Et cela peut aussi provenir de l'orgueil; en raison duquel, également, beaucoup d'hommes transgressent les préceptes de la première table ».

L'*ad primum* accorde que « l'orgueil est le commencement de tout péché, mais qui se cache dans le cœur; et dont le désordre n'est point non plus ordinairement pris en considération par tous. Aussi bien sa prohibition n'avait pas à figurer dans le Décalogue dont les préceptes sont comme des premiers principes connus par eux-mêmes ».

L'*ad secundum* fait observer que « les préceptes qui induisent à l'observance de la loi, présupposent déjà la loi. Et, par suite, ils ne peuvent pas être les premiers préceptes de la loi, en telle sorte qu'ils soient mis dans le Décalogue ».

L'*ad tertium* déclare que « le désordre des mouvements extérieurs n'appartient pas à l'offense du prochain, selon l'espèce même de l'acte; comme l'homicide, l'adultère et le vol, qui sont prohibés dans le Décalogue; mais seulement, en tant qu'ils sont les signes du désordre intérieur, ainsi qu'il a été dit plus haut » (q. 168, art. 1, *ad 1um*, *ad 3um*).

On aura remarqué que dans cette question des préceptes relatifs à la tempérance et à ses parties, il n'a été rien dit qui

eût trait à quelque don du Saint-Esprit : pas plus d'ailleurs que saint Thomas n'a posé de question spéciale ayant trait au don qui correspondrait à la tempérance. La raison en est que le don qui correspond à la tempérance est le don de crainte; et qu'il a été traité de ce don, quand il s'est agi de la vertu théologale d'espérance. Il n'y avait donc pas à y revenir ici.

Avec cette question 170, se clôt la première partie de la *Secunda-Secundæ*. Nous devions traiter, dans cette première partie, des vertus et des vices et de tout ce qui concerne les choses de la morale, en le considérant dans le détail de ses espèces, selon que tout cela peut convenir à tous les hommes en quelque état qu'ils se trouvent. Nous avons vu, d'abord, ce qui avait trait aux vertus théologales, par lesquelles l'homme est ordonné à sa fin dernière surnaturelle. La foi lui apprend l'existence de cette fin; l'espérance l'y oriente comme vers une chose possible pour lui; la charité l'unit déjà réellement à cette fin. Et tout dépend, pour tout être humain, dans sa vie morale, de ces trois grandes vertus. Sans elles, il n'en saurait avoir aucune autre qui ait la raison de vertu parfaite; puisque toute autre vertu, sans elles, le laisse en dehors de sa fin, et, par suite, n'est, pour lui, d'aucun prix. Toutefois, ces trois vertus, quelque excellentes et parfaites qu'elles soient, ne sauraient suffire, toutes seules, à donner à la vie morale de l'être humain l'entière et absolue perfection qu'elle doit avoir. Il faut qu'il ait, en lui, d'une part, des vertus morales proportionnées, qui le mettent à même d'accomplir tous ses actes moraux, dans le détail de sa vie quotidienne, selon que le demande l'excellence de la fin si haute que les vertus théologales lui donnent d'atteindre, et, d'autre part, ces autres principes, d'ordre encore plus transcendant, qui le disposent comme il convient à recevoir l'action personnelle de l'Esprit-Saint, devenu son hôte par les vertus théologales, et se faisant le moteur absolument divin de toute sa vie morale, en fonction de son être nouveau ou de sa nature participée d'enfant de Dieu par adoption. De ces vertus morales infuses et des dons qui leur correspondent, en même temps que de ceux qui corres-

pondent plus directement aux vertus théologales, nous avons étudié, comme nous l'avions fait pour les vertus théologales elles-mêmes, tout le détail, examinant aussi au fur et à mesure les vices qui leur sont opposés, ainsi que les préceptes, négatifs ou affirmatifs, qui peuvent se rapporter soit aux uns soit aux autres.

*
* *

Et nous avons maintenant, dans toute sa beauté, l'enseignement de l'Église catholique perçu à la lumière et dans le génie du Docteur Angélique, sur ce que nous avons pu déjà appeler l'organisme psychologique surnaturel de l'être humain dans sa vie morale parfaite.

*
* *

Quelle ne serait pas, en effet, la beauté et la perfection de l'être humain, si tout dans ses pensées, dans ses paroles, dans ses actions, était commandé par le but suprême de la vue de Dieu à posséder un jour, tel que la foi nous le révèle, que l'espérance nous le promet, que la charité nous donne de l'atteindre déjà dans l'intimité toute divine du plus délicieux vivre ensemble; si, pour se rendre digne d'un tel bonheur, il s'appliquait, en toutes choses, dans ses rapports avec autrui, ou dans la gestion de lui-même, en ce qui est des mouvements affectifs de nature à constituer le rythme de son cœur sensible, à ne rien vouloir ou se permettre qui ne puisse être avoué par le Dieu de toute justice et de toute sainteté dont il est devenu, par la grâce, un enfant d'adoption; surtout, s'il s'abandonnait, en tout et pour tout, avec une docilité parfaite, à l'action personnelle de l'Esprit-Saint habitant en lui et se faisant Lui-même le Maître transcendant de sa vie surnaturelle élevée jusqu'à Dieu.

*
* *

Cette vie si haute, chacun de nous est appelé à la réaliser, en quelque état ou en quelque condition qu'il se trouve. — Toutefois, même dans cet ordre si transcendant de notre vie

divine, nous aurons à établir comme des degrés ou des états privilégiés. Il ne nous reste plus qu'à suivre saint Thomas dans cette dernière partie de son étude, pour avoir, dans son absolue perfection, l'enseignement du saint Docteur en ce qui touche au retour de l'homme vers Dieu. Ce sera l'objet de notre prochain volume.

TABLE DES MATIÈRES

Pages

AVANT-PROPOS VII

QUESTION CXXIII. — DE LA FORCE.

(Douze articles)

1° Si la force est une vertu? 2
2° Si la force est une vertu spéciale? 6
3° Si la force porte sur les craintes et les audaces? 9
4° Si la force porte seulement sur les périls de mort? 11
5° Si la force se trouve proprement autour des périls de mort qui sont dans la guerre? 14
6° Si tenir est l'acte principal de la force? 18
7° Si le fort agit pour le bien de son propre habitus? 20
8° Si le fort a du plaisir dans son acte? 22
9° Si la force consiste surtout dans les choses subites? 26
10° Si le fort use de la colère dans son acte? 27
11° Si la force est une vertu cardinale? 31
12° Si la force l'emporte en excellence parmi toutes les vertus? 33

QUESTION CXXIV. — DU MARTYRE.

(Cinq articles)

1° Si le martyre est un acte de vertu? 38
2° Si le martyre est un acte de la force? 42
3° Si le martyre est l'acte de la plus grande perfection? 45
4° Si la mort est la raison du martyre? 48
5° Si la foi seule est la cause du martyre? 52

QUESTION CXXV. — De la crainte.

(Quatre articles.)

1° Si la crainte est un péché? 57
2° Si le péché de la crainte s'oppose à la force? 59
3° Si la crainte est un péché mortel? 62
4° Si la crainte excuse du péché? 65

QUESTION CXXVI. — Du vice du manque de crainte.

(Deux articles.)

1° Si le manque de crainte est un péché? 69
2° Si de n'avoir pas de crainte s'oppose à la force? 72

QUESTION CXXVII. — De l'audace.

(Deux articles.)

1° Si l'audace est un péché? 75
2° Si l'audace s'oppose à la force? 77

QUESTION CXXVIII. — Des parties de la force.

(Un article.)

Si les parties de la force sont convenablement énumérées? 81

QUESTION CXXIX. — De la magnanimité.

(Huit articles.)

1° Si la magnanimité porte sur les honneurs? 89
2° Si la magnanimité a dans son concept de porter sur un grand honneur? 92
3° Si la magnanimité est une vertu? 96
4° Si la magnanimité est une vertu spéciale? 101
5° Si la magnanimité est une partie de la force? 104
6° Si la confiance appartient à la magnanimité? 107
7° Si la sécurité appartient à la magnanimité? 111
8° Si les biens de la fortune servent à la magnanimité? 113

QUESTION CXXX. — De la présomption.

(Deux articles.)

1° Si la présomption est un péché? 116
2° Si la présomption s'oppose à la magnanimité par excès? 119

QUESTION CXXXI. — De l'ambition.

(Deux articles.)

1° Si l'ambition est un péché? 123
2° Si l'ambition s'oppose à la magnanimité par excès? 127

QUESTION CXXXII. — De la vaine gloire.

(Cinq articles.)

1° Si l'amour de la gloire est un péché? 130
2° Si la vaine gloire s'oppose à la magnanimité? 134
3° Si la vaine gloire est un péché mortel? 137
4° Si la vaine gloire est un vice capital? 140
5° Si c'est à propos que sont assignées les filles de la vaine gloire? .. 143

QUESTION CXXXIII. — De la pusillanimité.

(Deux articles.)

1° Si la pusillanimité est un péché? 146
2° Si la pusillanimité s'oppose à la magnanimité? 149

QUESTION CXXXIV. — De la magnificence.

(Quatre articles.)

1° Si la magnificence est une vertu? 153
2° Si la magnificence est une vertu spéciale? 156
3° Si la matière de la magnificence sont les grandes dépenses? 159
4° Si la magnificence est une partie de la force? 162

QUESTION CXXXV. — Des vices opposés à la magnificence.

(Deux articles.)

1° Si la petitesse dans ce qu'on fait est un vice? 166
2° Si à la petitesse dans ce que l'on fait s'oppose quelque vice? 169

QUESTION CXXXVI. — De la patience.

(Cinq articles.)

1° Si la patience est une vertu? 173
2° Si la patience est la première des vertus? 175
3° Si l'on peut avoir la patience sans la grâce? 178
4° Si la patience est une partie de la force? 181
5° Si la patience est la même chose que la longanimité? 184

QUESTION CXXXVII. — De la persévérance.

(Quatre articles.)

1° Si la persévérance est une vertu? 188
2° Si la persévérance est une partie de la force? 192
3° Si la constance appartient à la persévérance? 194
4° Si la persévérance a besoin du secours de la grâce? 197

QUESTION CXXXVIII. — Des vices opposés a la persévérance.

(Deux articles.)

1° Si la mollesse s'oppose à la persévérance? 200
2° Si la pertinacité s'oppose à la persévérance? 203

QUESTION CXXXIX. — Du don de la force.

(Deux articles).

1° Si la force est un don? 208
2° Si la quatrième béatitude; savoir : Bienheureux ceux qui ont faim et soif de la justice, correspond au don de force.; 211

QUESTION CXL. — Des préceptes de force.

(Deux articles.)

1° Si c'est à propos que dans la loi divine sont donnés les préceptes de la force? 214
2° Si c'est à propos que sont donnés dans la loi divine les préceptes relatifs aux parties de la force? 217

QUESTION CXLI. — De la tempérance.

(Huit articles.)

1° Si la tempérance est une vertu? 222
2° Si la tempérance est une vertu spéciale? 225
3° Si la tempérance porte seulement sur les concupiscences et les délectations? 228
4° Si la tempérance porte sur les concupiscences et les délectations du toucher? 231
5° Si la tempérance porte sur les délectations propres au goût? 236
6° Si la règle de la tempérance doit se prendre selon la nécessité de la vie présente? 240
7° Si la tempérance est une vertu cardinale? 244
8° Si la tempérance est la plus grande des vertus? 246

QUESTION CXLII. — Des vices opposés à la tempérance.

(Quatre articles.)

1° Si l'insensibilité est un vice? 249
2° Si l'intempérance est un péché d'enfant? 253
3° Si la timidité est un plus grand vice que l'intempérance? 257
4° Si le péché d'intempérance est le plus honteux? 261

QUESTION CXLIII. — Des parties de la tempérance en général.

(Un article.)

Si les parties de la tempérance sont convenablement assignées? 264

QUESTION CXLIV. — De la crainte de la honte.

(Quatre articles.)

1° Si la crainte de la honte est une vertu? 269
2° Si la crainte de la honte porte sur l'acte honteux? 273
3° Si l'homme est plus sensible à la honte de la part des personnes conjointes? 277
4° Si la crainte dont nous parlons peut se trouver aussi dans les hommes vertueux? 280

QUESTION CXLV. — De l'honnêteté.

(Quatre articles.)

1° Si l'honnête s'identifie à la vertu? 284
2° Si l'honnête est la même chose que le beau? 288
3° Si l'honnête diffère de l'utile et de l'agréable? 291
4° Si l'honnêteté doit être assignée comme partie de la tempérance?. 294

QUESTION CXLVI. — De l'abstinence.

(Deux articles.)

1° Si l'abstinence est une vertu? 297
2° Si l'abstinence est une vertu spéciale? 300

QUESTION CXLVII. — Du jeûne.

(Huit articles.)

1° Si le jeûne est un acte de vertu? 303
2° Si le jeûne est l'acte de l'abstinence? 307
3° Si le jeûne est de précepte? 309
4° Si tous sont tenus aux jeûnes d'Église? 314
5° Si les temps du jeûne ecclésiastique sont convenablement déterminés? 319
6° S'il est requis, pour le jeûne, que l'homme ne fasse qu'un seul repas? 324
7° Si la neuvième heure a été convenablement fixée pour le repas de ceux qui jeûnent? 326
8° Si pour ceux qui jeûnent est convenablement prescrite l'abstinence de la chair, des œufs et du laitage? 329

QUESTION CXLVIII. — De la gourmandise.

(Six articles.)

1° Si la gourmandise est un péché? 333
2° Si la gourmandise est un péché mortel? 335
3° Si la gourmandise est le plus grand des péchés? 338
4° Si c'est à propos qu'on distingue les espèces de la gourmandise?. 340
5° Si la gourmandise est un vice capital? 343
6° Si c'est à propos que sont assignées les cinq filles de la gourmandise? 345

QUESTION CXLIX. — De la sobriété.

(Quatre articles.)

1° Si la matière propre de la sobriété est la boisson? 349
2° Si la sobriété est par elle-même une certaine vertu spéciale? 352
3° Si l'usage du vin est totalement illicite? 354
4° Si la sobriété est davantage requise dans les personnes graves? ... 356

QUESTION CL. — De l'ébriété.

(Quatre articles.)

1° Si l'ébriété est un péché? 359
2° Si l'ébriété est un péché mortel? 362
3° Si l'ébriété est le plus grave des péchés? 366
4° Si l'ébriété excuse du péché? 368

QUESTION CLI. — De la chasteté.

(Quatre articles.)

1° Si la chasteté est une vertu? 371
2° Si la chasteté est une vertu générale? 373
3° Si la chasteté est une vertu distincte de l'abstinence? 376
4° Si la pudicité appartient spécialement à la chasteté? 379

QUESTION CLII. — De la virginité.

(Cinq articles.)

1° Si la virginité consiste dans l'intégrité de la chair? 383
2° Si la virginité est illicite? 386
3° Si la virginité est une vertu? 391
4° Si la virginité est plus excellente que le mariage? 395
5° Si la virginité est la plus grande des vertus? 398

QUESTION CLIII. — Du vice de la luxure.

(Cinq articles.)

1° Si la matière de la luxure est seulement les concupiscences et les délectations sexuelles? 402
2° Si quelque acte sexuel peut être sans péché? 404
3° Si la luxure qui porte sur les actes sexuels peut être un péché? ... 407
4° Si la luxure est un vice capital? 410
5° Si les filles de la luxure sont convenablement assignées? 412

QUESTION CLIV. — Des espèces de la luxure.

(Douze articles.)

1° Si c'est à propos que sont assignées les six espèces de la luxure?. 417
2° Si la fornication simple est un péché mortel?..... 421
3° Si la fornication est le péché le plus grave?..... 428
4° Si dans les attouchements et les baisers consiste le péche mortel? 431
5° Si la pollution nocturne est un péché?..... 435
6° Si le stupre doit être assigné comme une des espèces de la luxure? 440
7° Si le rapt est une espèce de la luxure, distincte du stupre?..... 443
8° Si l'adultère est une espèce déterminée de la luxure, distincte des autres?..... 446
9° Si l'inceste est une espèce déterminée de la luxure?..... 449
10° Si le sacrilège peut être une espèce de la luxure!..... 452
11° Si le vice contre nature est une espèce de la luxure?..... 455
12° Si le vice contre nature est le plus grand péché parmi les espèces de la luxure?..... 457

QUESTION CLV. — De la continence.

(Quatre articles.)

1° Si la continence est une vertu?..... 464
2° Si la matière de la continence est les concupiscences des délectations du toucher?..... 467
3° Si le sujet de la continence est la faculté du concupiscible?..... 471
4° Si la continence est meilleure que la tempérance?..... 473

QUESTION CLVI. — De l'incontinence.

(Quatre articles.)

1° Si l'incontinence appartient à l'âme ou au corps?..... 477
2° Si l'incontinence est un péché?..... 480
3° Si l'incontinent pèche plus que l'intempérant?..... 483
4° Si l'incontinent de la colère est pire que l'incontinent de la concupiscence?..... 487

QUESTION CLVII. — De la clémence et de la mansuétude.

(Quatre articles.)

1° Si la clémence et la mansuétude sont entièrement la même chose? 491
2° Si soit la clémence soit la mansuétude sont des vertus?..... 494
3° Si la clémence et la mansuétude sont des parties de la tempérance? 496
4° Si la clémence et la mansuétude sont les premières des vertus?.. 499

QUESTION CLVIII. — De la colère.

(Huit articles.)

1° Si de se mettre en colère peut être licite? 503
2° Si la colère est un péché? 507
3° Si toute colère est un péché mortel? 510
4° Si la colère est le plus grave des péchés? 512
5° Si les espèces de la colère sont convenablement fixées par Aristote? 515
6° Si la colère doit être placée au nombre des vices capitaux? 518
7° Si c'est à propos qu'on assigne les six filles de la colère? 520
8° S'il est quelque vice opposé à la colère, et qui provienne d'un défaut de colère? 522

QUESTION CLIX. — De la cruauté.

(Deux articles.)

1° Si la cruauté s'oppose à la clémence? 525
2° Si la cruauté diffère de la sauvagerie ou de la férocité? 527

QUESTION CLX. — De la modestie en général.

(Deux articles.)

1° Si la modestie est une partie de la tempérance? 530
2° Si la modestie porte seulement sur les actions extérieures? 532

QUESTION CLXI. — De l'humilité.

(Six articles.)

1° Si l'humilité est une vertu? 536
2° Si l'humilité porte sur l'appétit? 540
3° Si l'homme doit se mettre au-dessous de tous par l'humilité? 543
4° Si l'humilité est une partie de la modestie ou de la tempérance? 547
5° Si l'humilité est la plus grande de toutes les vertus? 549
6° Si se trouvent distingués à propos les douze degrés de l'humilité qui sont marqués dans la règle de saint Benoît? 554

QUESTION CLXII. — De l'orgueil.

(Huit articles.)

1° Si l'orgueil est un péché? 560
2° Si l'orgueil est un péché spécial? 563
3° Si l'orgueil est dans l'irascible comme dans son sujet? 566

4° Si les quatre espèces de l'orgueil assignées par saint Grégoire sont convenablement assignées? 571
5° Si l'orgueil est un péché mortel? 576
6° Si l'orgueil est le plus grave des péchés? 578
7° Si l'orgueil est le premier de tous les péchés? 582
8° Si l'orgueil doit être donné comme vice capital? 586

QUESTION CLXIII. — DU PÉCHÉ DU PREMIER HOMME.

(Quatre articles.)

1° Si l'orgueil fut le péché du premier homme? 589
2° Si l'orgueil de l'homme fut en ce qu'il rechercha la divine ressemblance? 593
3° Si le péché des premiers parents fut plus grave que les autres? 597
4° Si le péché d'Adam fut plus grave que le péché d'Ève? 599

QUESTION CLXIV. — DE LA PEINE DU PREMIER PÉCHÉ.

(Deux articles.)

1° Si la mort est la peine du péché des premiers parents? 604
2° Si les peines particulières des premiers parents se trouvent convenablement déterminées dans l'Écriture? 611

QUESTION CLXV. — DE LA TENTATION DES PREMIERS PARENTS.

(Deux articles.)

1° S'il était convenable que l'homme fût tenté par le démon? 619
2° Si le mode et l'ordre de la première tentation furent ce qu'ils devaient être? 621

QUESTION CLXVI. — DE LA STUDIOSITÉ.

(Deux articles.)

1° Si la matière de la studiosité est proprement la connaissance? 628
2° Si la studiosité est une partie de la tempérance? 631

QUESTION CLXVII. — DE LA CURIOSITÉ.

(Deux articles.)

1° Si touchant la connaissance intellectuelle peut se trouver la curiosité? 635
2° Si le vice de la curiosité se trouve dans la connaissance sensible? 640

QUESTION CLXVIII. — Des mouvements extérieurs du corps.

(Quatre articles.)

1° Si dans les mouvements extérieurs du corps il y a quelque vertu? 644
2° Si dans les jeux peut se trouver quelque vertu? 648
3° Si dans la superfluité du jeu le péché peut se trouver? 653
4° Si dans le manque de divertissement et de jeu consiste quelque péché? 656

QUESTION CLXIX. — De la modestie selon qu'elle consiste dans l'apparat extérieur.

(Deux articles.)

1° Si à l'endroit de la mise extérieure la vertu et le vice peuvent avoir lieu? 660
2° Si la parure des femmes est exempte de péché mortel? 666

QUESTION CLXX. — Des préceptes de la tempérance.

(Deux articles.)

1° Si les préceptes de la tempérance sont donnés comme il convient dans la loi divine? 672
2° Si dans la loi divine sont donnés comme il convient les préceptes relatifs aux parties de la tempérance? 675

Toulouse — Impr. et Libr. Édouard Privat. — 2190 — 7 1931